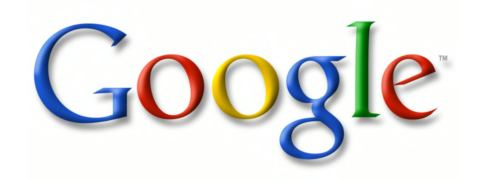



ΕΙΣ ΦΑΟΣ

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

MODERNE

PARIS · IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

MODERNE

A PARTIR DE LA RENAISSANCE DES LETTRES

JUSQU'A LA FIN DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

PAR

J.° M. DE GÉRANDO

Pair de France, Membre de l'Institut

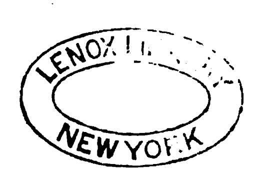
TOME PREMIER

PARIS

ADOLPHE DELAHAYS, LIBRAIRE

4-6, RUE VOLTAIRE, 4-6

1858


NEW YORK

AVERTISSEMENT.

L'*Histoire de la philosophie moderne à partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du* XVIII[e] *siècle* fait suite aux quatre volumes, publiés en 1822, de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* (deuxième édition). Ces volumes embrassaient, d'après la classification adoptée par mon père, les quatre premières périodes de l'histoire de la philosophie; il restait à faire paraître la cinquième, qui commence avec le XV[e] siècle et s'arrête au XIX[e]; elle forme les trois volumes édités aujourd'hui par M. Ladrange.

En les publiant, je crois répondre à un vœu déjà manifesté en France et dans l'étranger, en même temps que j'accomplis une des dernières intentions de mon père. En effet, dans des codicilles datés du 18 juillet 1827 et du 4 mars 1837, il a distribué ses manuscrits en trois classes dont la première renferme « ceux qui peuvent être imprimés sans délai, dans l'état où ils sont, » et dans

*

ce nombre sont indiqués, d'abord *la deuxième partie de l'Histoire de la philosophie*, puis un *Traité sur l'existence de Dieu* et un *Cours de philosophie morale.*

Toutefois, le manuscrit laissé par mon père, et qui se compose de vingt-trois chapitres entièrement terminés, présente à la fin une lacune regrettable sans doute, mais qui pourra être comblée jusqu'à un certain point : il manque les chapitres sur l'école écossaise et sur la philosophie de Kant. Je n'ai pas cru pouvoir les suppléer, même en m'aidant de mes souvenirs intimes et de quelques travaux de mon père ; il m'a semblé que je devais à sa mémoire d'éviter le risque et jusqu'à l'apparence d'une altération quelconque de sa pensée, en cherchant à la compléter, et j'ai préféré remplacer les chapitres qui manquent dans son manuscrit par ceux qui faisaient partie de la première édition publiée en 1804.

La philosophie de Kant, que mon père a fait connaître, un des premiers, à la France; qu'il avait analysée déjà dans un mémoire lu à une séance de la seconde classe de l'Institut le 7 thermidor an IX (1), avait été traitée, dans la première édi-

(1) Ce mémoire est au nombre des manuscrits qu'il a laissés. La



tion, avec assez de développements, pour qu'il y ait moins à regretter l'absence du nouveau chapitre que lui aurait consacré mon père. Il n'en est pas de même de l'exposé de la philosophie écossaise, qui aurait été certainement présenté avec plus d'étendue dans la nouvelle édition ; mais on trouvera sur cette école, aussi bien que sur Kant, un précieux complément des appréciations empruntées à l'édition de 1804, dans une œuvre spéciale de mon père, qui terminera son *Histoire de la philosophie.*

On sait que l'Institut, en 1808, présenta à l'Empereur un rapport historique sur l'état des connaissances humaines. La partie de ce rapport qui offre le résumé des travaux philosophiques depuis 1789 avait été rédigée par mon père au nom de la classe d'histoire et de littérature ancienne ; ce tableau historique, que l'élévation de la pensée et du style fit remarquer entre tous les autres, a paru dans le recueil imprimé, en 1810, par ordre de l'Empereur, et qui renferme les divers rapports de la troisième classe

---

lecture qui en a été faite à l'Institut a été l'objet d'un article inséré dans LA DÉCADE (an X, t. I, p. 325), et extrait d'un rapport rédigé par le secrétaire de la classe des sciences morales et politiques.

de l'Institut. Mais ce recueil n'a pas été mis en vente, et, en publiant aujourd'hui le travail fait à cette époque par mon père, je me conforme à un engagement formel qu'il avait pris dans l'avertissement mis en tête du premier volume de l'édition de 1822 (1).

Des circonstances fortuites avaient alors interrompu la suite de cette nouvelle édition; puis elle avait dû céder le pas, dans l'opinion de mon père, à des travaux d'une utilité plus pratique et

(1) De même que dans cette édition, quelques notes, qu'il convenait de séparer du texte parce qu'elles contiennent des citations ou des explications de quelque étendue, seront renvoyées à la fin des chapitres et distinguées des autres par des lettres majuscules. C'est sous cette forme qu'à la suite du dernier chapitre sera inséré un extrait d'un rapport fait par mon père, six mois avant sa mort (le 7 mai 1842), à l'Académie des sciences morales et politiques, au nom de la section de philosophie, sur le concours relatif à l'examen critique de la philosophie allemande : on y trouvera quelques vues sur Kant, Fichte et Schelling.

Ceux qui voudraient avoir une connaissance plus complète des doctrines de l'école écossaise devront surtout consulter les œuvres de Reid, traduites par Jouffroy, avec une introduction de lui et des fragments de Royer-Collard ; les œuvres de Dugald Stewart, traduites en partie par Jouffroy, en partie par MM. Peisse, Huret et Buchon ; le *Cours de philosophie morale*, professé en 1819 par M. Cousin ; et les *Essais de philosophie* par M. Ch. de Rémusat (3e essai, *De la philosophie de Reid*).

plus générale, tels que l'ouvrage sur *le perfectionnement moral ou l'éducation de soi-même*, le traité *de l'éducation des sourds-muets de naissance*, le *cours normal des instituteurs primaires*, le traité *de la bienfaisance publique*, etc. Mais, dès le mois de juillet 1827, mon père avait repris et continué son *Histoire de la philosophie*, et, suivant une constante habitude de sa vie, il avait consacré, par une méditation, la reprise de ce travail, comme il l'avait fait en 1808, lorsqu'il entreprit celui dont il avait été chargé par la troisième classe de l'Institut. Ces méditations se sont trouvées dans ses manuscrits, et je ne crois pouvoir mieux initier les lecteurs de son ouvrage à la véritable pensée qui l'a inspiré, qu'en leur offrant un fragment de la méditation qui en a précédé la rédaction et qui porte la date des 8 et 9 juillet 1827.

« Ce travail se lie au but de ma vie : il entre essentiellement dans la recherche de la propagation du vrai et du bon, et de leur alliance.

» La science de la sagesse ne préside-t-elle pas à cette grande alliance? N'est-elle pas la législatrice de la raison humaine? Et quel est le premier fondement de cette science, si ce n'est l'étude de nos propres facultés?

» Peut-on répandre sur ses principes une plus grande et plus sure lumière qu'en offrant le tableau de la marche de l'esprit humain? Assister aux recherches, aux efforts, aux méditations de tant de génies élevés qui se sont consacrés à la science de la sagesse, recueillir les vérités qu'ils ont découvertes, en observer l'influence, reconnaître aussi leurs erreurs, les causes et les suites de ces erreurs, y a-t-il rien de plus digne de nos études, de plus capable de donner de bonnes directions à notre pensée?

» Par quelle voie, si ce n'est par celle-là, la vraie et saine philosophie peut-elle être remise en lumière et en honneur? Du moins, y a-t-il rien de plus utile pour préparer convenablement une si haute restauration?

» N'est-ce pas l'entreprise socratique, telle que l'invoquent les besoins de notre siècle et l'état actuel de la société?

» C'est en présence de Dieu, dans un recueillement religieux, que je reprends cet immense travail.

» Dieu m'est témoin qu'aucune idée personnelle, d'amour-propre ou autre, n'entre dans mes motifs; qu'en essayant d'élever ce monument, je

n'ai en vue que de rendre un service éminent à l'humanité, dans l'exercice des plus nobles facultés de notre nature, la jouissance de ses plus hautes prérogatives, la direction de ses forces les plus puissantes.

» Faire briller le flambeau de la vérité, faire exhaler les parfums du bon, sur la terre et dans la postérité, voilà mon but, mon seul but.

» C'est à ce but que je me dévoue pour près de deux ans; de longues fatigues, souvent arides, seront la condition nécessaire pour y atteindre. Je ne goûterai plus les charmes délicieux attachés à quelques-uns de mes derniers ouvrages; mais celui-ci, grave, solennel, auguste, recevra, du moins, d'un but si élevé, un prix auquel une âme généreuse ne saurait être indifférente.....

» La plupart des hommes ne peuvent, dans leurs travaux, opérer que sur la nature matérielle; la part qui m'est échue comprend tout ce qu'il y a de plus éminent dans la vie de l'intelligence. Admis aux banquets de la science, j'y siége avec tous les esprits distingués de notre âge et des âges passés, avec les illustres génies des différents pays; j'y rencontre les sages de l'antiquité et de nos temps; je m'entretiens avec eux;

il m'est permis de prendre mon rang dans cette brillante cohorte, qui est, en quelque sorte, pour l'humanité, ce que l'humanité elle-même est au reste des êtres, et qui occupe le sommet de la grande pyramide de la création.

» Il m'a été permis d'être l'un des anneaux de la grande chaîne d'or qui transmet d'âge en âge le dépôt des connaissances sur la terre.....

» Les nobles artistes qui cultivent les arts du dessin, ceux qui font retentir les accords de l'harmonie, les divins élèves des Muses, dans leurs compositions ravissantes exaltent sans doute toutes nos facultés, cueillent toutes les palmes de la gloire, sont salués par les transports d'un juste enthousiasme. Mais laissent-ils des traces aussi utiles? Leurs créations sont-elles aussi fécondes? L'humanité en retire-t-elle d'aussi grands avantages? Leurs œuvres mêmes, intrinsèquement jugées, ont-elles le même mérite? Demandent-elles les mêmes efforts? Exigent-elles un concert aussi parfait des puissances de l'âme et de l'esprit? La raison, cette puissance prééminente, celle qui nous rapproche le plus du Créateur, y occupe-t-elle le même rang?

» Parmi les savants qui cultivent les autres

branches des connaissances, en est-il beaucoup qui étudient des phénomènes aussi curieux, aussi importants ?

» Les uns parcourent avec une ardeur infatigable les trois régnes de la nature. D'autres scrutent les lois de la composition ou de la décomposition des corps, de leur organisation, les lois du mouvement, celles qui régissent les révolutions célestes; et moi, je ne serais pas heureux et fier de parcourir ce grand et beau règne de l'intelligence, d'étudier ces admirables phénomènes, ces lois supérieures, qui se déploient dans l'orbite de la pensée ?

» D'autres méditent les hautes théories des quantités et des proportions; et je ne serais pas heureux et fier de méditer, parmi toutes les théories, celle qui est le centre de toutes les autres, qui les embrasse en commun dans ses généralités ?

» D'autres parcourent le globe à travers mille fatigues et mille périls; et je ne serais pas heureux et fier de parcourir la société humaine de génération en génération, en interrogeant les pensées des sages ?

» D'autres visitent et découvrent les monu-

ments, recherchent les traditions, étudient les idiomes; et je ne serais pas heureux et fier de suivre la marche de l'esprit humain dans ses plus hautes spéculations, d'observer la naissance, l'application, les effets de ces méthodes qui sont les premiers instruments de l'entendement?

» Tous poursuivent la vérité avec une sublime et insatiable ardeur; et je ne serais pas heureux et fier de tracer l'histoire elle-même de la vérité, de rechercher ses sources, de mettre en évidence ses garanties et ses lois?

» Tous, dans leurs spéculations, poursuivent des applications utiles aux besoins de la société et de la vie humaine; et je ne serais pas heureux et fier de chercher dans les miennes des applications qui sont comme la tige de toutes les autres, celles qui ont pour objet de rendre les hommes plus heureux et meilleurs? »

Je ne me propose point ici et je n'ai pas besoin de justifier les principes philosophiques de mon père. Tous ses ouvrages et sa vie tout entière proclament assez haut que, dans l'indépendance de son éclectisme, il ne s'est jamais fait le disciple systématique et exclusif d'aucun chef d'école, et que, s'il a donné pour base à sa philosophie l'ob-

servation et l'expérience, il l'a toujours couronnée par le plus pur spiritualisme. Il suffit de lire son *Traité des signes et de l'art de penser*, où il a critiqué plusieurs fois Condillac (1), à une époque où celui-ci régnait encore en maître, pour se convaincre de la profonde erreur que l'on commettrait en plaçant mon père dans l'école de l'auteur du *Traité des sensations*. Au nombre des manuscrits laissés par mon père, un des plus anciens et qui fait partie de ses premiers travaux philosophiques a pour titre : *Examen et réfutation de Condillac*. On verra se reproduire cette réfutation dans la partie du rapport fait, au nom de l'Institut, sur l'état des sciences philosophiques, qui concerne l'école française; et après avoir lu une réfutation si complète dans sa précision, et qui date de 1808, on aura peine à comprendre, je crois, qu'il ait pu être question du prétendu *condillacisme* de mon père.

Qu'on me permette de consigner ici l'expression de ma profonde reconnaissance pour l'hommage dont sa vie et ses œuvres ont été si noblement honorées, lors de ses funérailles, au nom des deux classes de l'Institut auxquelles il ap-

(1) V., notamment, l'introduction, p. xx, et t. III, p. 14 et 73.

partenait, par MM. le comte Beugnot, Passy et Cousin. Le caractère général de la philosophie de mon père n'a jamais été, peut-être, mieux apprécié que dans ces paroles empruntées au discours de l'illustre auteur des *Fragments philosophiques* : « Membre déjà célèbre de l'ancienne Académie, M. de Gerando était un des pères de la nouvelle. Il y donnait la main à deux générations, à deux époques, comme, dans la science, il était le lien de deux grandes philosophies, immortelles dans leurs principes, incompatibles seulement par leurs excès : l'une qui s'appelle la philosophie de l'expérience, l'autre celle de la raison, toutes deux se relevant de noms diversement glorieux : celle-ci d'Aristote, de Bacon et de Locke; celle-là de Platon et de notre Descartes (1). »

G. DE GERANDO.

Paris, mai 1847.

---

(1) Je signale aussi à l'attention de ceux qui voudraient bien connaître les œuvres de mon père et le véritable esprit de sa philosophie les deux essais sur sa vie et ses travaux par M. Bayle-Mouillard et Mlle Octavie Morel, qui ont été couronnés par l'Académie royale de Lyon, et qui se trouvent chez Jules Renouard et comp., rue de Tournon, 6.

HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE.

PHILOSOPHIE MODERNE.

CHAPITRE PREMIER.

La restauration des lettres au XV[e] siècle, considérée dans ses rapports avec la réformation de la philosophie.

Si, en parcourant l'histoire de l'esprit humain, nous sommes attirés par un charme puissant vers ces heureuses époques que signale ou l'essor, ou la renaissance des lumières, à la jouissance que nous fait éprouver un spectacle d'un si haut intérêt se joint aussi un riche sujet d'observations et d'études.

Semblables à d'éclatants météores, ces grandes époques, en nous captivant, nous instruisent; elles nous apportent de hautes révélations sur les ressorts et les lois des facultés humaines, sur l'action des causes qui concourent, soit à paralyser ces facultés dans leur développement, soit

à éveiller leur énergie. Le tableau de la révolution intellectuelle qui s'opéra en Europe vers le milieu du xve siècle a exercé le pinceau des peintres les plus habiles, et il serait sans doute difficile de le reproduire aujourd'hui sous de nouvelles couleurs; mais il reste peut-être encore quelques leçons utiles à y puiser. A la suite de cet essor si remarquable que prit alors l'imagination, de cette heureuse réforme qui s'opéra dans le goût, et des bienfaits qu'en recueillirent la littérature et les beaux-arts, on peut rechercher encore quelle fut la part accordée à l'éducation plus grave et plus sérieuse de la raison humaine, et l'influence qu'elle eut sur le progrès des connaissances positives. La philosophie et les sciences eurent aussi leur restauration; mais cette restauration, quoique naturellement liée sous plusieurs rapports à celle des arts et des lettres, eut aussi ses caractères propres : elle se rattacha à certaines circonstances d'un autre ordre; elle ne s'opéra point d'une manière aussi prompte, aussi complète; elle eut à quelques égards une marche distincte. Tel est aussi le point de vue dans lequel nous sommes appelé à nous placer par la nature du sujet que nous avons entrepris de traiter.

La restauration opérée au xve siècle, en réveillant le souvenir des beaux temps de la Grèce, provoque une comparaison naturelle. On aime à chercher quelques rapprochements entre ces phé-

nomènes séparés par la distance des siècles. Celui des Médicis est souvent mis en parallèle avec l'âge de Périclès, et sans doute quelques analogies viennent justifier en partie cette assimilation. L'Italie, qui fut le premier, le véritable théâtre de la restauration, dotée, comme la Grèce, d'un beau climat, habitée, comme la Grèce, par un peuple ingénieux, avait, comme la Grèce, connu l'ivresse, les avantages et les agitations de la liberté, avait vu, comme la Grèce, son territoire divisé en républiques indépendantes et rivales. Enrichie par le commerce, elle se reposait dans le sein de la prospérité, elle commençait à s'y corrompre par le goût du luxe et des plaisirs. L'Europe entière, après de longues convulsions, s'essayait à trouver le calme dans un état de société plus régulier, voyait s'établir entre les États un équilibre politique et des relations bienveillantes, entrait en possession de quelques institutions civiles. Plusieurs circonstances, en permettant mieux de goûter les jouissances de l'esprit, disposaient mieux à les rechercher, encourageaient mieux à les satisfaire. En Italie, comme en Grèce, le domaine de l'imagination ressentit le premier ces douces et vivifiantes influences, et le génie des belles-lettres fut ranimé au même foyer qui avait réchauffé celui des beaux-arts. Mais des différences plus essentielles encore, plus nombreuses, distinguent les deux époques. La révolution que subit l'esprit humain ne survient pas sous les

mêmes conditions, n'obéit pas aux mêmes causes, ne rencontre pas les mêmes obstacles, ne s'aide pas des mêmes secours. Les mœurs, le caractère, la religion surtout, n'étaient point en Italie, au xv[e] siècle, ce qu'ils étaient dans la Grèce antique; ils étaient moins favorables au développement de l'esprit d'invention. On trouvait chez les Italiens plus de mollesse, moins de sérieux; l'exercice de la valeur militaire s'y montrait séparé de la culture de l'esprit ; l'éloquence y avait une carrière beaucoup plus bornée ; l'art dramatique n'y était point l'occupation passionnée d'un peuple entier ; les âmes ne s'y exaltaient pas aux magiques souvenirs de la gloire nationale. Dans les beaux siècles de la Grèce , ce fut la faveur publique, ce furent les suffrages de l'opinion et les acclamations populaires qui éveillèrent et encouragèrent le génie. Dans l'Italie du xv[e] siècle, le génie fut excité et soutenu par la protection des princes; il chercha ses palmes au sein des cours ; il sollicita ou accepta les bienfaits des Nicolas V, des Pie II et d'autres pontifes romains, des Visconti à Milan, de la maison d'Est à Ferrare, des Gonzagues à Mantoue, d'un Alphonse I[er] à Naples. Chez les Grecs, la littérature et les arts se mêlaient aux intérêts sociaux, aux affaires publiques; chez les Italiens, ils n'étaient qu'un ornement, un plaisir brillant appelé à décorer ou à récréer l'existence de quelques individus privilégiés par la fortune. L'art, chez les Grecs, en cherchant à

plaire, devait s'étudier à émouvoir, à convaincre, à éclairer; chez les Italiens, le théâtre dans lequel il se renfermait, le patronage auquel il se soumettait, semblaient lui interdire l'indépendance et l'énergie. Chez les premiers, les productions de l'esprit prenaient un caractère plus sérieux ; elles avaient des racines plus profondes, et quoique, à l'époque qui les vit se déployer dans tout leur éclat, les institutions eussent déjà dégénéré, que le culte de la liberté se fût presque éteint, cependant ces brillantes créations ne furent point généralement commandées par l'adulation, atteintes dans leur germe par des influences ou serviles ou vénales. Considérée dans cet ordre de causes, d'influences politiques, la restauration du xve siècle se rapproche davantage de celle qui eut lieu en Égypte sous les Ptolémées, à Rome sous les Césars.

Aussi la restauration du xve siècle se fit-elle d'abord bien plus immédiatement sentir aux arts du dessin qu'à la littérature, et à la littérature qu'aux sciences; et si, comme chez les Grecs, l'heureux essor que prit alors l'imagination dans les régions du beau prépara l'éducation de la raison humaine, on est forcé de reconnaître que, pour l'Italie du xve siècle, cette influence fut moins prompte, moins puissante, moins complète.

Trois autres circonstances essentielles contribuèrent encore à rendre plus sensible la différence que nous signalons ici, et mirent surtout un obstacle à ce que l'éducation de la raison hu-

maine s'opérât au xvᵉ siècle, en Italie, avec les mêmes caractères et le même succès qu'au siècle de Périclès.

Lorsque les lumières vinrent se montrer sur l'horizon de la Grèce, elles n'eurent à y combattre que l'ignorance. Les premiers systèmes de philosophie, qui composaient alors l'encyclopédie des connaissances théoriques, germèrent et s'élevèrent sur une terre vierge encore; ils n'eurent rien à détruire, ils purent se produire en liberté. Fils de la poésie, ils parurent, comme elle, offrir le caractère d'une inspiration spontanée. Si, un siècle plus tard, de nombreux écarts avaient déjà été commis, si on s'était malheureusement hâté d'abuser avant même d'avoir recueilli des fruits, s'il fallut que Socrate vînt opérer une salutaire réforme, du moins les frivoles et subtiles leçons des sophistes n'exerçaient point sur les esprits une autorité puissante et reconnue; elles étaient un excès de licence et non un despotisme ; elles énervaient la raison, mais ne l'enchaînaient point. Au xvᵉ siècle, au contraire, un enseignement scientifique régulier, systématique, immense dans ses développements, uniforme et immuable dans ses méthodes et ses doctrines, régnait sans contestation dans toute l'Europe avec un pouvoir absolu. Fort de ses titres antiques, des longues traditions, des suffrages unanimes qui l'accréditaient, imposé par les lois, consacré par la religion elle-même et confondu presque avec elle, il semblait, il prétendait

avoir tout embrassé, tout prévu dans le domaine des connaissances; il ne permettait ni le doute, ni les recherches; relégué, ou plutôt retranché dans les régions spéculatives, il s'était défendu de tout contact avec le territoire de l'expérience, de tout commerce avec les choses civiles, de toute alliance avec les lettres et les arts. C'était là le prodigieux obstacle qui obstruait tous les passages à la raison humaine, et dont elle devait triompher avant de pouvoir s'ouvrir des voies nouvelles. Il fallait renverser un édifice colossal avant de pouvoir songer à reconstruire. Il fallait recouvrer la liberté de penser avant de méditer quelques découvertes. Les Grecs avaient eu le rare et beau privilége d'inventer, de créer; les modernes furent soumis à la dure condition de se dépouiller de ce qu'ils croyaient savoir, pour apprendre à connaître.

Quelques-uns des premiers penseurs de la Grèce étaient sans doute entrés en communication avec certaines doctrines exotiques; ils avaient spécialement été initiés à une partie des traditions de la sagesse héréditaire mystérieusement conservée chez les Égyptiens; mais ils s'étaient approprié par des méditations profondes les emprunts qu'ils avaient pu faire; ils avaient donné aux doctrines exotiques une physionomie indigène; les formes et les méthodes leur appartenaient du moins entièrement. Mais, au XVe siècle, les premières tentatives de la restauration eurent pour

but de rendre à l'Europe savante les systèmes des anciens dans toute leur intégrité, de les ressusciter tels qu'ils avaient existé, sans même en altérer les caractères extérieurs, sans chercher à les nationaliser dans leur nouvelle patrie. Sous ce rapport encore la restauration du xve siècle eut une analogie beaucoup plus étroite avec l'époque des Ptolémées, avec le siècle d'Auguste; elle dut prendre aussi un caractère marqué d'imitation.

Enfin, les premiers penseurs de la Grèce, les grands fondateurs de la science de la sagesse dans cette belle contrée, eurent l'avantage de trouver dans l'idiome vulgaire de leur pays un instrument déjà capable et digne de leur prêter ses services, et de pouvoir lui confier leurs pensées pour les transmettre à la société entière. Mais la restauration du xve siècle trouva malheureusement le dépôt des connaissances enfermé dans une langue prétendue savante et que le pédantisme avait rendue barbare; la raison fut condamnée à s'exercer, à s'expliquer dans un idiome différent du langage usuel de la vie civile. Ce fut pour elle une nouvelle gêne; par-là, aussi, elle se trouva privée de l'épreuve, du contrôle qu'elle doit chercher dans le sens commun, lorsqu'elle s'efforce de rendre les connaissances populaires et de mettre les théories en rapport avec les réalités.

Si nous étudions maintenant la restauration du

XVe siècle dans les causes qui lui furent spécialement propres et qui concoururent essentiellement à la produire et à déterminer son caractère, nous devrons distinguer deux ordres de causes, l'un qui n'exerça sur l'éducation de la raison qu'une influence générale et plus ou moins lointaine, l'autre qui dut agir sur elle d'une manière plus immédiate et plus positive.

Dans le premier ordre de causes, s'offre à nos regards un concours de circonstances qui se lient à la marche et à l'état général de la civilisation : telles sont les nombreuses et hardies explorations des navigateurs qui ouvraient à l'Europe des relations toutes nouvelles, le développement de l'industrie et l'accroissement de la richesse dans les conditions moyennes de la société, la naissance d'un nouvel ordre politique fondé sous le règne de Charles V.

Rien n'était plus étranger sans doute aux vues des premiers explorateurs qui s'élancèrent sur l'Océan pour découvrir des rivages inconnus que de chercher sur ce sol nouveau un théâtre d'observations scientifiques; rien n'était plus contraire aux pacifiques ambitions de l'étude que l'esprit dont étaient animés ces intrépides voyageurs et le genre d'activité dans lequel s'exerça leur courageuse ardeur. Les abondantes conquêtes par lesquelles les voyageurs modernes étendent parmi nous le domaine des connaissances ne furent pas même soupçonnées de ceux qui les pre-

miers semblaient appelés à en recueillir les fruits. Cependant cette avidité de découvertes était dans la société humaine un mobile entièrement nouveau dont l'influence ne pouvait manquer d'agir sur le développement intellectuel; c'était une sorte de curiosité passionnée, impétueuse, aventureuse; c'était une sorte d'association de l'héroïsme avec le génie inventif, génie inspiré seulement encore par une sorte d'instinct, et qui, à travers les fatigues, les périls, cherchait la voie des découvertes avant de savoir la tenter par les sentiers de l'étude; c'était le plus noble besoin de la raison, encore confus à sa naissance, et qui prenait une forme en quelque sorte chevaleresque; c'était le passage de l'esprit guerrier du moyen âge à l'esprit investigateur de notre ère. La découverte d'un nouvel hémisphère et de tant de régions jusqu'alors ignorées, où la nature physique, où la nature humaine se présentaient sous des aspects si variés, si différents de ceux auxquels les esprits étaient accoutumés, devait ensuite exciter à son tour la curiosité de ceux auxquels ces récits étaient apportés, et disposer, par la vue d'objets nouveaux, à accueillir plus facilement, à rechercher même des idées nouvelles. Cependant l'ambition, l'avidité mercantile, parurent d'abord et pendant longtemps recueillir ou se disputer les fruits de ces hardies expéditions; l'influence qu'elles exercèrent sur les progrès intellectuels fut lente, insensible,

comme elle était indirecte; il s'écoula bien des années encore avant que les héros de la science vinssent à leur tour braver les mêmes dangers, subir les mêmes fatigues, dans le seul but de procurer à la science de pacifiques conquêtes. C'est à notre âge qu'il était réservé d'obtenir cette influence plus directe et plus positive, soit par les immenses progrès de cette étude de la nature, qui est sous divers rapports un si utile exercice pour l'entendement, soit par les lumières qu'ont répandues sur la connaissance elle-même des facultés humaines les observations et les comparaisons auxquelles ont donné lieu tant de nations ou de peuplades placées aux divers degrés de l'échelle de la civilisation.

Le changement qui s'opéra graduellement vers la même époque dans l'existence des conditions moyennes de la société fut, à plus d'un égard, singulièrement favorable au développement des lumières. L'affaiblissement progressif du régime féodal, l'abolition de la servitude, l'affranchissement des communes, la naissance des institutions municipales, l'importance que les villes acquéraient dans l'ordre politique, les richesses croissantes qui venaient récompenser les grandes entreprises commerciales et les travaux de l'industrie, l'activité qui se déployait surtout en Italie, dans les Pays-Bas et dans les ports du Nord, avaient créé dans la société un nouvel ordre de citoyens, qui devait au travail et à l'habi-

lcté de ses combinaisons l'indépendance, l'aisance, la puissance même dont il commençait à jouir. On voyait des communautés d'arts et métiers prendre place parmi les éléments des corps politiques, des corporations de marchands former des alliances, de simples négociants s'élever au rang des princes, s'allier aux rois des plus illustres dynasties, effacer par le crédit l'éclat des trônes héréditaires. Bien différente de la noblesse féodale qui, vouée exclusivement à la carrière des armes, n'estimait que la valeur ou la force, et se glorifiait de son ignorance, la classe moyenne, en arrivant à cette situation heureuse qu'elle avait su se créer à elle-même, était disposée à goûter dans une vie sédentaire et douce des jouissances paisibles. Elle était accessible à celles que procurent les arts et les productions de l'esprit; il se formait un public capable de goûter les bienfaits de l'instruction, d'en juger le mérite, d'en appliquer les résultats; les connaissances, qui jusqu'alors avaient été reléguées dans les écoles ou dans l'enceinte de certaines professions, s'introduisaient dans le commerce général de la société. De là, tout ensemble, et un précieux encouragement pour la culture du goût, et une autorité naturellement décernée au bon sens; car l'instruction ne pouvait avoir accès dans le monde, se mêler aux plaisirs et aux décorations du luxe, sans se soumettre à l'heureuse nécessité de plaire; elle ne pouvait s'accréditer dans un

public étranger aux formes et aux subtilités de l'école, et se mettre en rapport avec la vie usuelle et commune, sans se rendre intelligible, sans se recommander par l'utilité des applications, sans chercher dans la persuasion l'autorité qu'elle ne pouvait plus usurper par la seule puissance des traditions et par les arrêts du pédantisme. Le clergé cessa de conserver presque exclusivement le dépôt des connaissances et le privilége de les cultiver. La science redevint ainsi en quelque sorte profane, ou du moins séculière, se dégagea peu à peu de l'asservissement auquel elle avait été soumise à l'égard des études théologiques; devenant par-là même plus libre, elle put consulter ses principes intrinsèques, reprendre son caractère propre et rester fidèle à elle-même. Enfin l'essor de l'industrie manufacturière prépara et produisit dans l'étude des sciences physiques une révolution de la plus haute importance. Cette industrie, abandonnée chez les anciens aux esclaves, pendant le moyen âge à une classe dédaignée et dépendante, sortit de la condition des simples métiers, se trouva exercée désormais par des hommes qui avaient reçu une éducation libérale et qui jouissaient des dons de la fortune, se déploya sur une plus grande échelle, reçut d'autres directions que les aveugles prescriptions de la routine; elle demanda les secours des connaissances qui pouvaient lui prêter de nouvelles forces, de nou-

veaux instruments, de plus abondantes matières. Ainsi les études, qui jusqu'alors étaient encore restées comme suspendues dans la région des spéculations purement théoriques, furent contraintes de descendre sur le sol des applications réelles, et d'abandonner leurs oiseuses subtilités pour se mettre en action et devenir fécondes. L'alchimie abdiqua ses rêveries et ses mystères; l'histoire naturelle, la mécanique, se mirent au service des arts utiles; les sciences mathématiques elles-mêmes furent invoquées par plusieurs de ces arts, en même temps que par les navigateurs. Les arts utiles, à leur tour, par une heureuse réaction, apportèrent en tribut à ces mêmes sciences une nouvelle moisson d'observations instructives; ils devinrent comme un théâtre d'expériences, un moyen d'épreuve et de contrôle pour les théories; ils furent comme un apprentissage naturel à ce grand art d'expérimenter, auquel il était réservé de changer la face de la science en apprenant à interroger la nature. Un exemple aussi éclatant du pouvoir qu'a la science de se transformer en résultats positifs, en s'alimentant par la réalité des faits, ne pouvait manquer d'exciter une émulation salutaire et de faire ambitionner un semblable avantage aux autres ordres de connaissances. Les sciences morales et la philosophie devaient sentir qu'elles, aussi, étaient appelées à l'honneur de servir la société; elles devaient comprendre leur véritable mission.

C'était un bien grand évènement et un bien beau phénomène, dans la marche de la civilisation, que cette naissance de l'esprit d'association qui se produisit au sortir du moyen âge, et son triomphe lent, mais décisif, sur la force organisée par la hiérarchie féodale ; il portait dans son sein le germe d'une foule de conséquences qui ont commencé à se déployer de nos jours, mais qui n'ont point cependant encore acquis toute leur étendue. Il commença à fonder lentement, mais profondément, la puissance de l'opinion. Présidant aux institutions municipales, aux diverses corporations, il concourut, avec le besoin qu'avaient les richesses mobilières d'obtenir une protection légale efficace, avec l'extension et la variété que recevaient les transactions du commerce et de l'industrie, à investir la jurisprudence d'une nouvelle dignité, à lui rendre des bases plus solides, en faisant mieux connaître la nature et définir les règles des droits civils ; on obtint une idée plus juste des liens qui unissent les hommes entre eux, de ce que chacun d'eux apporte et doit trouver dans la société dont il fait partie. L'institution des corps de magistrature, la rédaction des codes de lois vivement désirés et successivement accordés, accrurent encore et le besoin de cette étude et l'influence de ses résultats. Pendant qu'ainsi, dans l'intérieur des principaux États, une opinion publique tendait à se former, que les idées d'or-

dre et de justice se rectifiaient, s'étendaient et s'accréditaient, la politique extérieure subit également, sur un plus vaste théâtre sans doute, mais dans une proportion moins sensible, une révolution du même genre, qui rendit une heureuse importance à l'étude du droit des gens, et qui créa pour l'Europe un droit public. Là aussi les faibles comprirent que leur union pouvait les protéger contre l'oppression des forts; là aussi les alliances, quoique plus mobiles et moins sincères, devinrent le principal moyen de succès ou de résistance. L'équilibre fut cherché; les relations diplomatiques prirent un cours régulier. Les changements qui s'opérèrent dans l'art militaire par l'invention de la poudre à canon et la création des armées permanentes, dans les finances des États par l'établissement des impôts universels et durables, dans le gouvernement des peuples par la naissance des monarchies tempérées, donnèrent plus d'importance et d'efficacité aux principes d'ordre et de justice. Les nations formèrent entre elles des relations plus variées, plus étroites. Les idées s'étendirent par des communications plus fréquentes. L'étude de l'histoire sortit enfin de l'étroite sphère des chroniques; elle soupçonna tout ce qu'elle avait à interroger dans l'expérience des siècles pour l'avantage des institutions sociales; elle découvrit sa consanguinité avec les autres sciences morales; elle dut tourner ses regards vers la philosophie, et, en lui

demandant des directions, elle lui promit de l'enrichir à son tour par de précieux échanges.

C'est au milieu de ce mouvement progressif de la civilisation en Europe que survinrent presque simultanément d'autres faits de la plus haute importance et qui, en partie simples résultats du hasard, en partie déterminés par des causes morales et par celles-là même que nous venons de rappeler, contribuant à leur tour, aussi, à seconder les progrès généraux de la civilisation, accélérèrent l'éducation de l'esprit humain par une action immédiate et plus ou moins énergique.

Deux évènements fortuits et du plus grand intérêt, l'arrivée des Grecs fugitifs de Constantinople et l'invention de l'imprimerie, vinrent se produire presque à la fois : avec eux, ou à leur suite, s'opérèrent la séparation de la société chrétienne en plusieurs communions distinctes, la division des études et la réhabilitation des idiomes vulgaires. Chacune de ces causes eut des effets qui lui étaient propres et qui, avec le temps, se combinèrent entre eux.

Ce fut sans doute un bien imposant spectacle que la présence, au sein de l'Italie, de cette illustre colonie de savants qui, échappée aux désastres de Bysance, débarqua sur les rivages de l'Europe, apportant, comme ses dieux pénates, les immortels ouvrages des plus beaux génies qui aient éclairé la terre. On croyait revoir les grands hom-

mes d'Athènes, on croyait les entendre, en voyant arriver ces fugitifs dans lesquels on retrouvait encore, après tant de siècles, leurs descendants et leurs héritiers, qui parlaient encore leur langue, qui expliquaient, commentaient leurs écrits, qui conservaient leurs traditions: c'étaient, en quelque sorte, les prêtres d'un culte littéraire, du culte rendu aux modèles de l'antiquité. Déjà deux fois, à Alexandrie, à Rome, l'apparition des Grecs avait excité la même admiration, donné un semblable éveil aux esprits; par la plus heureuse rencontre, le prestige de la nouveauté se trouvait réuni à la puissance de cette vénération qu'inspirent les monuments qui ont survécu aux âges. Quoi de plus propre à exciter une salutaire révolution dans les esprits! Si nous-mêmes encore aujourd'hui, lorsque nous contemplons ces exemplaires classiques, nous sommes ravis par la grandeur des plans, la pureté des formes et l'harmonie du langage, quelle dut être l'impression de nos pères lorsque ces modèles vinrent s'offrir pour la première fois à leurs regards, et qu'ils se produisirent en quelque sorte vivants et animés dans la personne des exilés de Constantinople! Si César avait versé des larmes d'envie aux pieds de la statue d'Alexandre, quelle plus noble et plus juste émulation ne dut pas produire l'éclat d'une gloire si bienfaisante et si pure, qui avait rempli le monde civilisé et traversé le cours des siècles! La science de la sagesse semblait surtout appelée à prendre

une part essentielle dans cette rénovation. Les riches trésors qui lui étaient rendus se montraient enveloppés des charmes inépuisables d'une littérature toujours jeune de fraîcheur et de grâce. Quel contraste avec l'aride dogmatisme de l'enseignement établi! Il dut pâlir sur le trône où il exerçait une si tyrannique puissance, il dut pâlir d'effroi, le sombre et froid génie de la scolastique, à l'aspect de ces chefs-d'œuvre tout étincelants de lumière. Un trouble salutaire vint agiter les universités. Aux argumentations des réalistes et des nominaux, aux argumentations des scotistes et des thomistes, vint se joindre une rivalité inattendue qui ouvrit aux discussions un champ plus large et leur offrit un but plus utile. Les systèmes des anciens, successivement reproduits, offraient par leur variété une matière abondante au choix des penseurs, appelaient les esprits à l'indépendance, en les invitant à choisir. Les questions depuis si longtemps agitées se présentèrent sous un tout autre point de vue. Les liens dans lesquels les esprits restaient entrelacés par les méthodes accréditées commencèrent à se relâcher. On s'aperçut qu'il y avait un autre but, d'autres routes. Une cause plus active encore que la force du raisonnement menaça, ébranla l'autorité absolue qui se déployait du haut des chaires de l'école; ce fut l'attrait si légitime qu'inspirèrent des doctrines pleines de jeunesse et de vie où, la science apparaissait comme ornée de

poésie, et le profond dégoût qui dut en rejaillir sur les oiseuses et stériles subtilités dans lesquelles se fatiguait l'intelligence.

Après les premiers jours de l'enivrement si naturellement produit par la contemplation des anciens, un nouvel ordre de réflexions tenta de se faire jour. A la vue des créations qui avaient répandu jadis un si grand éclat, il dut enfin se trouver quelques hommes qui osèrent se demander si toutes les créations étaient réellement épuisées, qui aspirèrent à devenir à leur tour, pour leur siècle, ce qu'avaient été les premiers inventeurs; la raison humaine reprit le sentiment de sa dignité, voulut consulter, éprouver ses propres forces. Les exemples des premiers *instaurateurs* de la science, les systèmes divers des écoles grecques, les tentatives, les écarts même qui remplissaient cette période d'investigations philosophiques, devenaient comme une vaste expérience livrée à la méditation des philosophes modernes; et de cette expérience devaient jaillir d'abondantes lumières sur les prétentions et les forces de la raison humaine, sur la limite posée à ses recherches, sur le danger des hypothèses trop ambitieuses. On devait être mieux garanti contre le retour des mêmes erreurs. La route qui conduit à la vérité devait se trouver mieux tracée. En un mot, la plus mémorable portion de l'histoire de l'esprit humain ne pouvait être retrouvée et étudiée sans que la raison n'apprît à se connaître, à douter,

ne reprît une plus juste confiance en elle-même, et ne fût avertie cependant de s'imposer une prudente réserve. Toutefois, on s'est exagéré peut-être les bienfaisantes conséquences qui sont résultées de l'arrivée des illustres fugitifs. Il ne faut pas oublier que l'étude de la langue des Grecs était déjà cultivée en Europe dès le XIIe et le XIIIe siècle; que divers manuscrits appartenant à la littérature et à la philosophie des Grecs avaient commencé dès longtemps à circuler, à être traduits dans l'Occident; que les relations de l'Orient avec l'Occident s'étaient étendues et régularisées depuis les croisades; que Venise, Pise, Gênes, entretenaient avec le Levant un commerce actif; que la première de ces républiques possédait depuis les croisades plusieurs colonies sur les rivages et dans l'archipel de la Grèce; qu'une dynastie française s'était revêtue, dans Bysance même, de la pourpre des Césars; qu'ainsi le cours naturel des choses avait déjà établi et devait entretenir entre la Grèce et nos contrées, spécialement avec l'Italie, des communications scientifiques et littéraires, et nous rendre successivement la connaissance des classiques de l'antiquité. D'ailleurs l'école de Constantinople, à cette triste époque de l'agonie de l'empire d'Orient, était tombée dans une extrême décadence; elle renfermait des commentateurs attachés à l'explication des textes, plutôt que des penseurs exercés à méditer les doctrines; les instituteurs qu'elle envoya à l'Ita-

lie ne purent lui enseigner que leurs propres études : on suivit leur exemple. Au reste, la connaissance des originaux grecs, loin de provoquer immédiatement l'essor des conceptions originales, pouvait, à quelques égards, le retarder momentanément, alors même qu'elle contribuait à le préparer dans un avenir plus éloigné. Le culte lui-même d'admiration qui s'attachait aux écrits des sages de la Grèce captiva les esprits ; on travailla sur les textes, plus qu'on ne pénétra dans les principes ; on s'exalta pour ces grands maîtres, on s'épuisa en apologies ; on voulut jouir plus qu'on ne songea à féconder ; on disputa sur la prééminence des divers systèmes ; on se rangea sous la bannière des nouvelles écoles ; on ne crut point, pendant quelque temps du moins, qu'il fût permis de tenter un pas au delà. En secouant le joug des traditions scolastiques, on ne fit donc d'abord que rechercher et accepter d'autres autorités qui, pour avoir été choisies, et en se montrant sous des formes plus aimables, n'en avaient pas un caractère moins absolu ; on ne fit que changer de chaînes ; aux vieilles habitudes succéda la servilité de l'imitation.

Au milieu des bienfaits dont la civilisation est redevable à la découverte de l'imprimerie, des inappréciables avantages qu'en a retirés la société humaine par la propagation de l'instruction dans toutes les classes, il est certains effets spéciaux qui ont agi d'une manière immédiate sur les travaux

des savants, sur les méditations des penseurs, et qui demandent ici une attention particulière. On a fait valoir avec raison les nombreux services que ceux-ci en reçurent par la rapide multiplication des copies et la facilité de se former ainsi des bibliothèques, genre d'acquisition que la rareté des manuscrits rendait auparavant aussi coûteuse que difficile. Dispensés ainsi de longs et fatigants voyages, de pénibles recherches, ils purent se communiquer d'une manière aussi prompte que générale les trésors de l'intelligence; ils se trouvèrent en quelque sorte, malgré la distance des lieux, comme réunis par un commerce universel; les comparaisons se multiplièrent; la critique devint plus facile et plus prompte. Mais il est deux effets principaux dont les conséquences n'ont point été peut-être encore appréciées à leur juste valeur. Le premier est relatif à la décroissance que l'enseignement oral commença dès lors à éprouver dans le pouvoir qu'il exerçait sur les esprits; le second, à l'érection d'un nouveau tribunal de l'opinion publique, à la juridiction duquel la science se trouva désormais soumise.

L'enseignement oral était, jusqu'à l'invention de l'imprimerie, le moyen presque exclusif de la transmission des connaissances, comme la polémique de vive voix était le principal moyen de discussion. C'est ce qui nous explique le singulier phénomène de cet immense concours d'auditeurs

qui se réunissaient, dès le XIe et le XIIe siècle, autour des professeurs célèbres, qui les accompagnaient quelquefois jusqu'au sein des forêts, comme ceux qui suivirent les pas d'Abailard. La parole était donc en quelque sorte sans limites. Les hommes voués à l'étude étaient distribués en maîtres et en disciples : l'autorité du maître était difficilement contestée. L'enseignement oral agit avec force sur l'auditeur, l'environne de prestiges, l'entraîne, le subjugue, ne lui laisse point le loisir de s'arrêter, de s'interroger lui-même. La présence de celui qui en remplit les fonctions impose ; l'affection et le respect qu'on lui porte ne permettent guère l'accès au doûte. On éprouve des impressions, plus encore qu'on n'admet des convictions. Les disciples rassemblés autour du professeur s'unissent étroitement entre eux, sympathisent entre eux par la communauté des mêmes sentiments, des mêmes idées, sont à la fois modifiés de la même manière, par la même influence. Tout contribue donc alors à maintenir et perpétuer les traditions, à faire naître et à entretenir l'esprit de secte dans les écoles. De plus, le talent de la parole, duquel dépend le secret de l'enseignement oral, n'est point nécessairement associé à la profondeur ni à la justesse d'esprit; il repose sur d'autres conditions; il semble quelquefois se concilier difficilement avec les dons qu'exigent les hautes spéculations philosophiques; un très petit nombre d'hommes extraordinaires obtient

seul ce privilége. Dans l'enseignement oral, il est facile à des hommes médiocres de parler longtemps en se bornant à commenter les textes existants, de surprendre par des discours vides de sens un auditoire qui n'est point sur ses gardes, surtout quand on s'engage dans les théories abstraites. Lorsqu'on fut en possession de l'imprimerie, les choses changèrent entièrement : l'instruction se transmit au contraire bien moins par l'audition que par la lecture. Les écrivains prirent la place des maîtres. Dans leurs lecteurs, les organes de la science ou ceux qui prétendaient l'être trouvèrent, non plus simplement des élèves dociles, mais des égaux qui se croyaient leurs juges et qui souvent en avaient le droit. Celui qui étudiait ne fut plus en présence de celui qui aspirait à l'instruire ; il ne fut plus dominé par des circonstances accessoires. Libre, calme, solitaire, il put examiner en silence, se reposer, conserver une disposition plus impartiale, revoir, comparer, réfléchir, et par conséquent critiquer. Un tel mode de transmission pour les connaissances est donc bien plus favorable à l'énergie et à l'indépendance de la raison. Par une cause semblable, les controverses durent prendre aussi un autre caractère. Les jeux d'esprit, les frivoles subtilités de l'argumentation de l'école, pouvaient suffire à une polémique de vive voix, où chacun était absorbé par la chaleur de la dispute et l'ambition du triomphe, étourdi par le tumulte des paroles,

lorsque ces débats ne laissaient d'ailleurs aucune trace après eux. Les discussions devinrent tout autrement sérieuses quand, à l'aide de l'imprimerie, elles s'établirent à distance, quand les questions scientifiques furent désormais traitées essentiellement par écrit. La victoire fut plus lente, plus difficile à remporter, mais plus durable ; pour l'obtenir, il fallut éclairer et convaincre.

En même temps que les convictions tendaient à devenir plus individuelles tout ensemble et plus réfléchies, le nombre des lecteurs se multipliait, et, ce qui n'est pas moins important, les livres étant portés en tous lieux, les conditions et les circonstances dans lesquelles se trouvaient les lecteurs variaient de mille manières. L'instruction franchit donc le seuil des écoles ; elle se répandit dans toutes les classes de la société ; elle ne fut plus seulement un noviciat exigé des élèves des universités : elle devint un instrument et même une jouissance pour tous ceux qui voulaient désormais y participer. Ce fut un précieux avantage pour les savants et pour les penseurs, de se trouver soumis à cette juridiction nouvelle et jusqu'alors inconnue. Pour acquérir les suffrages d'un public disséminé, éloigné, non prévenu, il fallait d'abord se rendre intelligible, et par cela seul on était contraint à se mieux comprendre soi-même ; il fallait se rendre utile pour attirer et s'attacher les lecteurs par l'intérêt

des applications, et dès lors on était heureusement forcé de sortir de la sphère des spéculations oiseuses; il fallait se transporter en effet sur le théâtre de la réalité et sur celui de la pratique, emprunter à l'un des bases, à l'autre des résultats; il fallait même persuader et plaire, et c'est pourquoi la science rechercha avec les lettres une alliance qu'elle avait trop longtemps dédaignée. En multipliant indéfiniment le nombre des lecteurs, l'imprimerie put multiplier sans doute le nombre des demi-savants qui sont le fléau de la science; mais elle rendit aussi plus efficaces les moyens de réprimer leurs prétentions. Au reste, les sciences naturelles et celles qui reposent sur le calcul ne purent aspirer, sous ce rapport, au même ordre de popularité que les sciences morales. Les premières, en se propageant par le secours de l'imprimerie, n'admirent cependant à leurs communications qu'un public choisi, nécessairement assez circonscrit et convenablement préparé; elles imposèrent des conditions précises et difficiles à leurs lecteurs; soumises à un genre d'applications et de vérifications dont l'épreuve ne pouvait être douteuse, en même temps qu'elles s'enrichirent de nouveaux faits et qu'elles acquirent de nouveaux adeptes, elles gagnèrent donc en exactitude et en solidité. Il en fut autrement de la philosophie. Les conditions auxquelles elle soumettait ses disciples étant moins déterminées et moins rigoureuses, le pu-

blic auquel l'imprimerie ouvrit son sanctuaire fut beaucoup plus nombreux et plus mélangé. Si elle eut l'avantage de se mettre plus étroitement en rapport avec la vie pratique et d'être contrainte à reconnaître l'autorité du bon sens, elle put craindre d'être jugée par des esprits encore mal disposés pour la comprendre; elle fut exposée à rechercher elle-même dans un monde frivole, auprès de la foule, un genre de suffrages qui pouvait la séduire, mais qui pouvait aussi la corrompre; à concevoir des ambitions, à poursuivre des succès trop peu dignes d'elle; elle courut le risque de s'asservir à l'opinion, au lieu de conserver le droit de la diriger.

Ajoutons encore que l'accumulation toujours croissante des richesses littéraires et scientifiques, en même temps qu'elle donna à chacun plus de moyens de comparer et de choisir, qu'elle dut contraindre les esprits courageux à résumer, à classer, put accabler sous son poids les esprits faibles, porter quelquefois la confusion dans les idées, égarer l'érudition elle-même en lui faisant méconnaître son but au milieu de l'appareil des moyens, donner aux esprits superficiels une facilité funeste à vivre d'emprunts, encourager l'imitation, multiplier à l'infini les compilateurs, gêner l'essor des conceptions spontanées, entraver la liberté des créations. En présence de tant de milliers d'écrits, tout put sembler épuisé; à force de connaître ce que les autres

avaient pensé et dit, il devint plus difficile de s'interroger en secret et de penser d'après soi-même.

Si non-seulement la culture des langues anciennes dut se maintenir en honneur, si leur étude dut même se perfectionner en acquérant un nouveau prix lorsque les modèles classiques de l'antiquité furent offerts aux regards des modernes, et lorsque, par la multiplication économique des copies, ils furent mis à la portée de tous, la découverte de l'imprimerie dut cependant, avec le temps, préparer efficacement la réhabilitation des idiomes vulgaires, et elle concourut pour cet effet avec ce progrès général de la civilisation, qui élevait la condition des classes moyennes de la société. Les écrivains auxquels la presse ouvrait les perspectives et donnait l'ambition de la popularité ne pouvaient négliger un moyen si naturel, si nécessaire, d'entrer en possession de cette même popularité. A l'aide d'un instrument qui les mettait en rapport avec tous, ne devaient-ils pas chercher à emprunter la langue de tous? La réhabilitation des idiomes modernes, en ouvrant aux savants et aux penseurs de nouvelles voies pour atteindre à ce genre de succès, produisit donc des effets analogues à ceux que nous venons de remarquer dans l'invention de la presse, ou plutôt ces effets se confondirent ensemble. Mais le jour où la philosophie se dépouilla du costume

des langues savantes, le jour où elle consentit à emprunter les formes du langage vulgaire, elle subit nécessairement une révolution considérable dans son esprit et ses méthodes; elle ne dut pas seulement se montrer aux hommes sous un autre aspect et se familiariser avec le monde; ses opérations les plus secrètes durent en être modifiées. Les langues modernes ont, en général, un caractère beaucoup plus analytique que la langue latine, à laquelle était jusqu'alors confié le dépôt des connaissances humaines; mais c'est peu encore. Soit qu'on écrive, soit qu'on lise dans une langue savante, à moins que par un usage habituel et longtemps prolongé cette langue ne soit devenue elle-même à peu près familière, la pensée subit inévitablement une traduction qui partage les forces de l'esprit, nuit à la fidélité des images et embarrasse la marche de l'attention. La pensée ne se produit entièrement vierge, pure, libre, que dans les moules de l'idiome maternel; elle est naturellement incorporée avec lui; elle ne se contemple, ne se mire sans nuage que dans ces termes qui appartiennent au commerce intellectuel le plus intime. La langue maternelle est celle de la méditation, puisqu'elle est celle des entretiens de l'âme avec elle-même. La réflexion s'y exerce d'une manière plus franche et plus sûre; la vérité s'y montre sans voile, y reluit comme dans un milieu transparent; ses traits y deviennent plus rapides et plus directs. L'emploi du

langage usuel dans les questions philosophiques expose, il est vrai, la raison à obéir quelquefois, sans le soupçonner, aux associations d'idées contractées dès l'enfance. En travaillant avec l'instrument que nous fournit la langue maternelle, nous subissons les tristes et graves conséquences de l'insuccès et du désordre qui président malheureusement à son enseignement; nous usons de mots mal définis, ou non définis, comme s'ils nous étaient bien connus; l'habitude que nous avons contractée de nous en servir accroît cette funeste confiance. Mais cet inconvénient, qui compense sans doute en grande partie les avantages dont nous venons de parler, n'est pas entièrement étranger à l'emploi des langues savantes, puisque, n'apprenant celles-ci qu'a l'aide de celle de notre pays, nous transportons aux nouvelles expressions les vices dont les premières étaient déjà affectées, et plus d'une fois aussi l'orgueil de l'esprit s'est laissé aveugler par l'emploi des mots dont la pompe scientifique ne cachait, dans la réalité, qu'une véritable indigence.

Déjà, depuis le XIIᵉ siècle, deux branches importantes des connaissances humaines tendaient à s'isoler graduellement, à se créer des principes et des méthodes spéciales, quoique sans doute trop soumises encore aux traditions de l'école, trop dominées par les habitudes qu'elles y avaient contractées : c'étaient la jurisprudence et la médecine; et ce qui est digne de remarque, c'est

que l'une et l'autre se liaient étroitement, quoique sous des rapports divers, à l'étude de la nature humaine. Mais, à l'époque sur laquelle s'arrêtent en ce moment nos regards, la division des sciences procurée en partie par l'accroissement de leurs richesses, en partie par les progrès de la navigation et de l'industrie, en partie par les nouvelles applications que sollicitaient les nouveaux besoins d'une société plus avancée, vint accélérer l'affranchissement des ordres de connaissances dont le rôle jusqu'alors avait été trop subalterne. Les sciences physiques en ressentirent surtout le bienfait, et, en élevant avec hardiesse leur bannière propre, en se créant des directions jusqu'alors inconnues, elles donnèrent aux sciences morales elles-mêmes un signal dont celles-ci ne tardèrent pas à suivre les indications. Livrées à elles-mêmes, se retrouvant libres en présence de la nature, les sciences physiques comprirent qu'elles étaient appelées à la contempler par l'observation, à l'interroger par l'art des expériences. La philosophie, qui longtemps avait prétendu les dominer par ses spéculations, s'aperçut à son tour qu'elle pouvait elle-même se réformer d'après leurs exemples. Mais voici un phénomène digne d'une grande attention : ce fut après avoir découvert les vraies limites qui les séparent, que les diverses branches des connaissances humaines apprirent à bien sentir les vrais liens qui les unissent, et de ces alliances nou-

velles, qui substituaient l'harmonie à la confusion, l'assistance mutuelle à la servitude, sortirent les plus importants résultats. Les sciences d'observation et les arts pratiques tendirent la main aux spéculations abstraites; les applications du calcul à la mécanique, par exemple, ouvrirent une carrière inattendue aux découvertes et firent concevoir tous les secours que pouvaient se prêter réciproquement les théories et les faits.

Plusieurs sectes dissidentes s'étaient déjà produites, dès le XIe siècle, au sein de l'Église romaine, avaient tenté de ramener d'anciennes opinions, n'avaient peut-être fait que les mettre au jour; elles n'avaient pu avoir qu'un théâtre borné, qu'un succès éphémère. Au milieu des circonstances dont nous venons de tracer le tableau, des tentatives semblables durent avoir une bien plus grande énergie, obtenir de plus abondants secours et agiter bien plus généralement les esprits. Tout semblait favoriser alors le développement des discussions religieuses, et ces discussions, réagissant également avec une puissance singulière sur l'état de la société, se placèrent au premier rang des causes qui vinrent accélérer la marche de la civilisation et la culture de la raison humaine. Ce n'est pas qu'on ne se fît aujourd'hui une idée bien peu exacte de la réformation religieuse opérée vers le commencement du XVIe siècle si on la considérait comme

aussi directement et aussi étroitement liée à la réformation philosophique proprement dite, que le cours actuel des idées tendrait à l'y associer si elle s'opérait de nos jours. Les discussions qui s'élevèrent alors reposaient bien plus sur l'interprétation des textes, sur l'étude des traditions, que sur une investigation de principes ; l'érudition était invoquée bien plus que la logique. On est frappé de voir que les premiers, les plus ardents, les plus hardis novateurs en philosophie, se produisirent d'abord en Italie, au sein de l'Église romaine ; que les universités protestantes de l'Allemagne maintinrent longtemps avec opiniâtreté l'autorité de l'aristotélisme. Mais ces graves controverses n'en agirent pas moins d'une manière très énergique sur les ressorts les plus secrets et les plus essentiels de la raison. Aux vains jeux d'esprit, aux questions de mots, qui avaient occupé longtemps les écoles, succédait un genre de débats qui se liait à ce qu'il y a pour chaque homme de plus important, de plus auguste, de plus intime tout ensemble ; c'était dans le sanctuaire même de la conscience que le procès était plaidé, jugé. Quels services plus sérieux pouvaient être demandés à la réflexion et à l'étude ? Quelle droiture ne devenait pas nécessaire dans un ordre de choses qui décidait de la destinée tout entière, dans le présent et dans l'avenir ? Partout où la lutte se trouva engagée, où chacun fut appelé à se décider par lui-même, les apologistes des com-

munions différentes durent, pour s'emparer des convictions, chercher des armes de la trempe la plus solide; les plus obscurs individus furent appelés à se consulter eux-mêmes dans le silence de la méditation. Ceux mêmes qui restèrent attachés au culte établi et à l'autorité de l'Église romaine voulurent souvent se justifier leur persévérance, légitimer leur soumission, et cela même fut un exercice de la pensée jusqu'alors presque inconnu. Soumettre sa raison d'une manière refléchie et volontaire peut être quelquefois un effort noble et courageux de la raison elle-même. Si la politique et les passions humaines jouèrent quelquefois un trop grand rôle dans ces mémorables évènements, les vérités morales acquirent aussi et déployèrent un empire qui honore notre nature. Les plus hauts problèmes furent posés et traités en présence de la société tout entière et avec son concours, furent soumis à son jugement; telle fut la question de la liberté de conscience, cette question dans laquelle se trouvait engagée toute la dignité de l'homme, qui réclamait pour la vérité son rang dans la région de nos devoirs, lorsqu'elle la plaçait dans la sphère de nos droits. Les croyances, en s'individualisant, vivifièrent les esprits. La philosophie, considérée comme une science et comme un art, si elle ne recouvra pas immédiatement son indépendance, vit ébranler cependant la subordination absolue qui l'enchaînait à la théologie. Lorsque la théologie

elle-même fut agitée par des divisions intestines et par un changement de rôles imprévu, elle se vit dans la nécessité de demander, sinon la protection, au moins le concours de la philosophie, pour la défense de sa cause. C'est ainsi que les peuples de l'antiquité émancipaient et armaient leurs esclaves lorsqu'il fallait repousser l'invasion d'un ennemi. Enfin, et cette considération mérite peut-être d'être sérieusement méditée, le sentiment religieux se ranima tout ensemble et se purifia dans un grand nombre de cœurs; le clergé réforma ses mœurs; la rivalité des sectes excita souvent l'émulation des vertus; on sentit mieux le prix des vérités d'un ordre supérieur, on s'en pénétra davantage. Or, le sentiment religieux, tel surtout qu'il est inspiré par le christianisme, exerce d'admirables influences sur le développement des facultés intellectuelles; il donne à l'esprit une singulière élévation, en même temps qu'il entretient en lui la sincérité et la droiture, qu'il favorise les habitudes de recueillement et le calme intérieur. La pureté de l'âme est la plus sûre garantie de la rectitude du jugement : c'est la pensée religieuse qui seule révèle pleinement l'homme à lui-même. La religion, telle qu'elle se caractérise dans le christianisme, est une sagesse pratique qui prépare la voie à la philosophie théorique; elle tend à rétablir l'harmonie dans les facultés, l'ordre dans les idées; elle imprime le besoin du perfectionnement inté-

rieur, elle rattache le système entier de l'univers à cette haute conception de l'unité, qui est le pivot de toutes les combinaisons de la philosophie. Au reste, si la grande réformation philosophique opérée par Descartes ne suivit qu'à quelque distance la grande scission de la communion chrétienne, elle s'appuya cependant sur un principe analogue, car elle se fonda aussi sur le libre examen ; elle invoqua l'individualité des convictions, elle imposa à l'homme le noble devoir de chercher la vérité en lui-même et dans le sanctuaire de la conscience.

La révolution religieuse qui eut lieu au XVI[e] siècle contribua encore d'une manière très efficace, quoique indirecte, à la réformation des sciences philosophiques, en affranchissant ces sciences de l'uniformité d'enseignement à laquelle elles étaient soumises dans toute l'Europe. Aussi longtemps que la philosophie restait asservie à la théologie et que l'enseignement théologique était gouverné en tous lieux par la même autorité et suivant les mêmes règles, il était impossible qu'il s'élevât des doctrines différentes, rivales, et qu'il pût ainsi s'établir des discussions sincères, propres à seconder les progrès de la vérité. Mais la séparation qui s'opéra entre les différentes communions chrétiennes, en même temps qu'elle affaiblit ou détruisit même le pouvoir absolu que le clergé et les ordres monastiques exerçaient sur toutes les branches de l'enseignement, permit aux con-

trées les plus éclairées de l'Europe d'obtenir des doctrines indigènes. L'Angleterre, l'Allemagne, la France, virent chacune s'ouvrir dans leur sein des écoles nationales, animées d'un esprit particulier, ayant leur caractère propre ; une émulation salutaire fut excitée ; de fructueux échanges eurent lieu ; les idées s'étendirent et se rectifièrent par les comparaisons ; on prit l'habitude d'envisager les objets sous d'autres faces.

La révolution religieuse eut généralement pour effet immédiat d'agir avec une grande énergie sur la réformation des mœurs. Une extrême austérité pratique était le caractère distinctif de plusieurs sectes nouvelles ; la corruption des mœurs était le reproche principal adressé à l'Église dominante par toutes les sectes dissidentes ; cette circonstance rendit à l'étude de la morale sa dignité et son importance, et servit encore sous ce rapport la cause de la philosophie, en lui rappelant sa plus noble destination.

Quel que soit le concours des évènements qui, dans l'espace d'un demi-siècle, ont favorisé en tant de manières l'essor des lumières au sein de notre Europe, il ne faut pas oublier que déjà la vie intellectuelle tendait à se développer par sa propre énergie. Nous avons vu que, pendant la dernière période du moyen âge, les doctrines scolastiques n'avaient cessé de rencontrer des adversaires plus ou moins hardis et déclarés, qui n'avaient point consenti à subir le joug universel, qui avaient

osé se permettre des doutes et même des critiques. Nous avons vu que les traditions du néoplatonisme, depuis Scot Érigène, avaient continué à circuler secrètement au sein des écoles; que les principes de Platon lui-même avaient encore pénétré dans quelques esprits, avaient surtout respiré dans le génie du Dante et de Pétrarque. L'influence de ces doctrines essentiellement expansives et fécondes ne pouvait manquer d'entretenir quelque chaleur et quelque mouvement partout où elle se faisait sentir, de rendre quelque énergie aux facultés actives et spontanées de l'intelligence, de porter à une marche progressive, en réveillant incessamment les images de l'idéal qui invitent au perfectionnement. Les systèmes des nominaux et surtout ceux des conceptualistes, quoique trop souvent dirigés vers de stériles argumentations plutôt que vers des investigations sérieuses, tendaient à ramener la philosophie au véritable point de vue pour l'étude des facultés de l'esprit humain. La controverse qui en était née avait mis au jour le grand problème de la légitimité de la connexion qui existe entre les notions et les choses, et, par conséquent, mis aussi en question le fondement sur lequel la scolastique avait établi tout son édifice, en réalisant à son gré les notions abstraites.

L'Italie d'ailleurs, par une heureuse exception, n'avait point vu, aux plus sombres époques, entièrement étouffés par la barbarie générale les

souvenirs des âges plus favorisés du ciel. Le goût des études libérales s'y était ranimé de bonne heure avec l'amour de la liberté. Déjà le Dante, Pétrarque, Boccace, comme autant de signaux éclatants, avaient successivement annoncé et promis des temps meilleurs, les avaient préparés par leurs travaux et leurs triomphes. Le Dante avait été, à quelques égards, pour l'Italie, ce qu'Homère avait été pour la Grèce; il avait été bien plus qu'un grand poète, il avait été le vrai précurseur, le héraut de la régénération intellectuelle. La muse de Pétrarque s'était instruite aux leçons de la philosophie morale, et lui avait en retour consacré ses accents. Boccace, révélant au moderne langage de l'Italie sa dignité et ses nouveaux destins, avait dirigé sur les mœurs et la société la sagacité d'un esprit observateur. A leur présence, l'Italie s'était trouvée comme émue tout entière par une juste admiration, par de glorieuses espérances.

Toutefois, il ne fallait rien moins que le concours des causes diverses dont nous venons de retracer le tableau, pour triompher de la résistance qu'opposaient des habitudes dès longtemps invétérées, et pour réaliser les étonnants progrès que les connaissances humaines ont obtenus pendant quatre siècles. Nous allons voir combien cette lutte fut opiniâtre, combien il fallut de temps et d'efforts pour ramener l'esprit humain dans de nouvelles voies. On n'y parvint point par une seule et même révolution. La réforma-

tion de la philosophie s'accomplit en diverses phases successives, elle s'opéra par des transformations variées; dans chacune de ces phases, dans chacune de ces transformations, on peut démêler l'action prédominante de quelqu'une des causes principales qui viennent d'être énumérées.

La réformation philosophique dut embrasser et les doctrines et les méthodes; le plus souvent elle porta séparément ou sur les unes ou sur les autres; quelquefois elle les embrassa en même temps.

L'érudition présida à la première phase, et cela devait être. En retrouvant les trésors de l'antiquité, on dut s'attacher avant tout à les remettre en lumière. On ressuscita tour à tour les systèmes des premiers instituteurs du genre humain; chacun d'eux obtint plus encore que des adeptes, des admirateurs passionnés; ils furent opposés les uns aux autres, on disputa sur leur prééminence. Les méthodes alors ne se distinguaient point des doctrines; il ne s'agissait que de recueillir l'héritage des siècles : aux commentaires des Romains et des Grecs récents, vinrent se joindre les commentaires des modernes.

L'esprit d'invention, la noble passion des créations originales, vient présider à la seconde phase; malheureusement on se hâte de concevoir des systèmes, avant d'avoir établi des règles précises pour la direction de la science. C'est aux arts d'imagination qu'on paraît vouloir emprunter les

exemples d'après lesquels on construit ces nouveaux ouvrages; le génie de la philosophie croit pouvoir consulter les mêmes inspirations; il en conçoit une singulière hardiesse, mais il ne sait point se défendre d'une funeste témérité, il se laisse séduire au charme des conceptions arbitraires.

Plus tard, on entreprend la réforme des méthodes, car telle a été constamment la marche naturelle des choses. D'abord on ne s'occupe que des méthodes extérieures, des formes d'exposition. La présence des modèles du beau, soit en étudiant les écrits de la plus pure antiquité, soit en contemplant les chefs-d'œuvre du pinceau et du ciseau modernes, en ranimant et éclairant le goût, devaient faire désirer la réconciliation de la philosophie et des belles-lettres; mais, en se revêtant d'un costume nouveau, la science se préparait à recevoir les influences d'un nouvel esprit; les leçons du goût devaient la ramener à celles du bon sens.

On arrive ensuite à la réforme des méthodes intrinsèques de la science, des méthodes d'investigation; et c'est alors que la véritable, l'essentielle réforme de la philosophie s'accomplit d'une manière aussi fructueuse que durable. La philosophie, qui avait donné si longtemps des lois aux autres branches des connaissances humaines, qui est, en effet, appelée à être leur législatrice, s'instruit par l'exemple des sciences positives pour

sortir de ses propres égarements et rentrer dans de meilleures voies. L'essor qu'ont pris les sciences physiques lui donne un avertissement salutaire, lui révèle dans l'art d'observer, d'expérimenter, de classer, le guide le plus prudent et le plus sûr pour les explorations de la raison. Les hautes combinaisons qui s'élèvent dans les régions du calcul, en même temps qu'elles donnent à l'entendement un juste orgueil, une confiance fondée dans ses propres forces, lui enseignent des préceptes rigides, lui font un besoin des coordinations exactes et rigoureuses. Ainsi deux voies diverses, et en apparence contraires, s'ouvrent désormais pour les recherches philosophiques; mais sans doute on s'essaiera à les réunir.

Enfin la réformation atteint l'essence même de la philosophie; elle embrasse et les principes et le but de la science; elle se propose de reconnaître et de déterminer ses légitimes prérogatives et les limites qui la circonscrivent. C'est dans les phénomènes de la conscience intime qu'elle cherche ces principes fondamentaux; c'est dans l'utilité des applications morales et dans l'utilité générale qu'elle cherche ce but; c'est dans l'étude des facultés humaines qu'elle s'efforce de découvrir la nature et l'étendue des droits accordés à la raison.

Telles sont les révolutions diverses que la philosophie a éprouvées depuis le milieu du XVe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe, et dont il nous reste à tracer

le tableau. Ces révolutions, en partie successives, ont été en partie aussi contemporaines; il ne suffit donc point, pour les voir se développer, de parcourir simplement l'ordre des temps; en les considérant aussi, il ne faut pas perdre de vue la destinée de l'enseignement établi, les résistances qu'il leur opposait dans sa lente décadence. De là, la difficulté qu'éprouve l'historien à sous-diviser rigoureusement cette dernière période par des époques précises, si ce n'est celle que marquèrent l'apparition de Descartes et les circonstances dont fut accompagné ce brillant phénomène. D'un autre côté, la classification des écoles ne peut s'établir pour les temps modernes d'une manière à beaucoup près aussi déterminée et aussi positive que pour l'antiquité et le moyen âge. On rencontre moins chez les modernes ces corps de doctrines systématiquement constitués, qui rallient à eux une secte docile et fidèle, et qui se transmettent avec autorité des maîtres aux disciples. Dotés, comme ils l'étaient, d'un si riche héritage, l'éclectisme chez eux a dû prévaloir; il a pris mille formes variées; les opinions se sont beaucoup plus individualisées; les systèmes, en se multipliant, se sont différenciés entre eux par des nuances moins tranchées. Les partisans eux-mêmes des principaux fondateurs des doctrines nouvelles ont conservé beaucoup plus d'indépendance dans l'adhésion qu'ils ont donnée aux opinions de ceux dont ils ont suivi les traces. Enfin nous trouvons

chez les modernes une distinction que nous n'avions guère rencontrée chez les anciens, du moins pour le même intervalle de temps, celle qui se fonde sur les seules conditions géographiques. L'Italie, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, quoiqu'elles aient sans doute donné des sectateurs à tous les systèmes, ont cependant conservé chacune, à quelques égards, une philosophie indigène, ou du moins les doctrines philosophiques ont, chez les diverses nations modernes, pris une forme, suivi une direction qui dépendaient des mœurs, des institutions, de la disposition des esprits et des autres circonstances locales.

Au milieu des nombreuses difficultés qui semblent s'opposer ainsi à une classification exacte et simple des systèmes philosophiques parmi les modernes, nous nous efforcerons du moins de saisir et de faire ressortir les rapports plus étroits de consanguinité qui existent entre eux. Nous les distribuerons autant qu'il nous sera possible d'après leurs caractères les plus essentiels; nous nous attacherons surtout à découvrir et à suivre l'enchaînement des causes et des effets.

Les travaux des philosophes qui ont précédé Bacon et Descartes, quoique déjà assez voisins de nous, sont cependant encore assez peu connus, ou plutôt ont été assez promptement oubliés. Les ouvrages publiés depuis cette époque sont au contraire presque généralement entre les mains de ceux qui se livrent aux études philoso-

phiques. L'historien ne saurait donc admettre pour les uns et pour les autres le même mode d'exposition. Pendant la première période, il doit encore retracer le tableau abrégé des opinions, souvent même faire revivre les textes; il doit suivre la même marche que pour les auteurs de l'antiquité et du moyen âge. Mais, à mesure qu'on se rapproche du nôtre, l'historien n'est plus appelé à résumer avec le même détail des doctrines qui ne sont pas ignorées, si elles ne sont pas bien appréciées; il doit se borner à en bien faire ressortir l'esprit, à en déterminer les caractères et les influences.

En procédant de la sorte, l'historien de la philosophie s'expose sans doute à accorder plus de place à des doctrines déjà surannées, qui ont laissé moins de vestiges, qui ont moins d'attrait par elles-mêmes, et à s'étendre moins longuement sur celles qui, subsistant encore, occupent aujourd'hui les esprits. Mais l'intérêt de la science est le seul qui doive le guider; ce sont les faits menacés de l'oubli qu'il doit s'attacher à en préserver; ce sont les points demeurés encore obcurs qu'il doit chercher à éclairer.

CHAPITRE II.

Résurrection des doctrines grecques ; école platonicienne en Italie.

G. Gemistus Pléthon.—Georges de Trébizonde.—Bessarion.—Marsile Ficin.— Jean Pic de la Mirandole. — J.-François Pic de la Mirandole. — Scipion Agnelli. — Patricius, etc.

L'Italie, qui, dans les temps modernes, eut la noble prérogative de voir la première ranimer dans son sein le goût et la culture des lettres, fut aussi la première qui donna l'exemple de la rénovation des sciences, de la restauration philosophique, trois grands phénomènes qui se lièrent étroitement entre eux. L'école italienne, dans son essor brillant, mais trop passager, se présente successivement à nous sous deux différents aspects, d'abord comme la restauratrice des doctrines antiques, ensuite comme la mère des créations hardies qui furent les premiers essais des nouvelles doctrines originales. Si, sous le premier rapport, ses travaux semblent appartenir plus spécialement à l'érudition philologique, ils méritent cependant un grand intérêt en nous appelant à observer comment les études littéraires et le commerce des plus illustres génies de l'antiquité contribuèrent à rectifier les idées sur les matières les plus sérieuses, à éveiller les méditations des penseurs, à exciter l'amour de la vérité, et

à seconder l'éducation de la raison humaine. Quelle était donc la singulière puissance de ces conceptions produites sur le sol heureux de la Grèce, qui, après avoir dans la Grèce elle-même répandu un si vif éclat, après avoir éclairé tour à tour et l'Egypte et l'empire romain, devaient encore, dans les siècles modernes, devenir nos institutrices, enflammer notre émulation, nous servir de modèles même dans nos plus libres investigations, et se montrer capables d'inspirer encore la science, alors même qu'elles renonçaient à la régir !

Les traditions philosophiques de l'antiquité n'étaient pas demeurées entièrement inconnues au moyen âge ; le platonisme, en particulier, n'était point, à beaucoup près, tombé dans un oubli aussi absolu qu'on le suppose communément. Si ces traditions ne s'étaient point conservées sous leur forme et dans leur langage primitifs, elles s'étaient perpétuées du moins, en partie, à l'aide des intermédiaires, des commentateurs. Le moyen âge en retrouvait les fragments dans les ouvrages de quelques écrivains de Rome, tels que Cicéron, de plusieurs Pères de l'Église latine, de saint Augustin surtout, et plus encore dans ceux des auteurs arabes, qui furent longtemps le canal principal pour la transmission des connaissances. Les écrits seuls de l'illustre Boèce, dernier présent du siècle qui précéda la barbarie, eussent suffi pour rappeler, à quelques égards, et

l'esprit qui respirait dans l'Académie et les coutumes observées dans le Lycée. Mais ces traditions n'étaient parvenues au moyen âge que mutilées et défigurées. Aristote, quoique son autorité semblât régner despotiquement dans les écoles, quoique rien ne fût enseigné qu'en son nom, n'eût pu se reconnaître lui-même dans cette philosophie qu'on lui prêtait. C'était dans les prétendus écrits de saint Denis l'Aréopagite qu'on avait cru étudier Platon ; le platonisme, ranimé au XII[e] siècle par Hugues et Richard de Saint-Victor, par Alain de Lille, s'était combiné en même temps avec le péripatéticisme des Arabes. Du reste, les deux grands princes de la philosophie grecque avaient à peu près seuls survécu ; les autres doctrines grecques, rejetées et condamnées en général par les auteurs ecclésiastiques, n'étaient guère que l'objet de préventions aussi aveugles que défavorables ; les stoïciens et les épicuriens étaient à peu près confondus dans le même anathème ; le pyrrhonisme surtout n'avait plus conservé d'adeptes, et jamais on n'avait moins songé à douter que lorsqu'on avait été si loin du vrai et si pauvre de savoir réel.

Ce qui avait manqué au moyen âge, c'était la possession des originaux, c'était la possibilité de les étudier dans leur propre idiome, c'était la critique nécessaire pour les séparer des ouvrages apocryphes, pour en rectifier, en bien étudier les textes ; comme une condition préalable, il fallait

aussi que la culture des lettres grecques acquît un certain degré de faveur. Déjà, au XIVe siècle, un moine calabrais de l'ordre de saint Basile, Bernard Barlaam, avait tenté de réveiller en Italie le goût de cette belle littérature, lorsqu'il y reparut, envoyé auprès de Benoît XII par l'empereur Andronic. Platon, Aristote, Euclide lui étaient familiers; Pétrarque, qu'il rencontra à Avignon, Boccace, qu'il avait fréquenté dans sa patrie, puisèrent dans ses entretiens. Vers la fin du même siècle, Emmanuel Chrysoloras, portant à Richard II, en Angleterre, un message de Jean Paléologue, s'arrêta à Florence, y ouvrit un enseignement public de la langue d'Athènes, don précieux dont la patrie du Dante était bien digne, et qui cependant lui fut trop tôt ravi par les intrigues de Nicolas Nicolo. A l'école de Chrysoloras se formèrent Léonard d'Arezzo, Fr. Barbaro, Fr. Philelphe, Guarini, Poggio, et d'autres érudits ou littérateurs, que l'Italie vit avec joie et surprise donner le signal à ces études nouvelles. Elles trouvèrent des protecteurs dans Jean Galeas, Cosme de Médicis, Nicolas V. François Philelphe avait, du reste, visité lui-même Constantinople; il traduisit quelques fragments d'Aristote, fit connaître Hippocrate, Xénophon, Plutarque. Jean Argyropulo, auquel Cosme de Médicis confia l'éducation de Pierre son fils et de Laurent son neveu, traduisit également en latin les traités d'Aristote sur la logique, la physique et la morale.

Ange Politien, son disciple, poète, rhéteur, philologue, expliqua les écrits du Stagyrite, traduisit Épictète et le Charmides de Platon. Théodore Gaza continua les travaux d'Argyropulo. Démétrius Chalcondyle, émule de Politien, cédant le théâtre de la Toscane à un rival plus accrédité, vint chercher à Milan un semblable triomphe. Le patriarche d'Aquilée, Hermolaüs Barbaro, répandit cette heureuse émulation sur plusieurs points de l'Italie. A ces noms justement célèbres les lettres reconnaissantes associent ceux des deux Lascaris, Constantin et Jean, et de Marc Mazurus, dont les veilles laborieuses exécutèrent le premier code grammatical de la plus belle des langues. Marc Mazurus, Crétois d'origine, contribua efficacement, par son infatigable activité, à la publication des précieuses éditions des Alde. Jean Lascaris forma la riche bibliothèque de Florence; il passa les Alpes, fit briller sur la France le flambeau qui éclairait l'Italie; accueilli par Charles VIII, Louis XII et François Ier, il créa aussi une bibliothèque à Paris et y ouvrit une école de langue grecque. Ainsi, on commençait à se porter avec ardeur vers cette littérature classique; elle devenait plus accessible; les moyens de la cultiver se multipliaient. Tout était favorablement disposé, lorsque les Grecs réfugiés se montrèrent et répandirent avec abondance les trésors dont ils étaient dépositaires.

Pour bien juger ce qui dut résulter de cette

apparition relativement aux études philosophiques en Italie, nous devons nous transporter un moment à Bysance même et observer quelle était cette école qui émigra sur nos rivages. Rappelons-nous que depuis longtemps il n'existait plus, chez les Grecs modernes, de philosophie originale; on n'en concevait pas même l'idée, on n'eût pas supposé qu'il restât quelque espace au delà des limites posées par les premiers maîtres. Justement glorieux de l'héritage qui leur avait été légué par leurs ancêtres, mais ne comprenant pas que le vrai moyen d'en jouir était de le faire fructifier, les Grecs modernes s'entretenaient dans l'inaction par la circonstance même qui eût dû les exciter à agir; ils se reposaient dans l'admiration; ils se constituaient les gardiens du riche dépôt; ils lisaient, relisaient, expliquaient et commentaient. La philosophie n'était point pour eux la recherche de la vérité; elle était un culte pour les philosophes d'Athènes: leur vénération se concentrait presque exclusivement sur les deux grands fondateurs de l'Académie et du Lycée. Les commentaires avaient plutôt pour objet l'interprétation des textes que l'examen des doctrines; les controverses n'étaient guère qu'une émulation d'apologies. Les apologies elles-mêmes ou les critiques semblaient s'adresser plus encore aux personnages qu'aux systèmes; on interrogeait la vie des deux philosophes, on discutait le mérite littéraire de leurs écrits, on

revendiquait surtout en leur faveur ou bien on leur contestait le bonheur de concorder avec les dogmes théologiques. Si l'on cherchait à les concilier, c'était sans aspirer à les juger. Des deux princes de la philosophie antique, Aristote était celui qui avait obtenu des admirateurs moins nombreux et moins passionnés ; mais du moins sa doctrine s'était maintenue dans une plus pure intégrité, précisément peut-être parce qu'il avait été plus négligé. Sous ce double rapport, la doctrine d'Aristote, chez les Grecs modernes, offrait un contraste frappant avec le sort qu'il avait éprouvé chez les Arabes et chez les scolastiques du moyen âge. Platon, dont le nom continuait à être célébré avec enthousiasme, après avoir subi dans les écoles successives des Plotin et des Syrianus une transformation considérable, avait vu confirmer par les écrivains ecclésiastiques son alliance avec les doctrines mystiques, et c'était dans ce nouvel esprit qu'il avait présidé à l'enseignement des Psellus, les derniers organes de cette longue et brillante tradition.

Transportés en Italie, les Grecs fugitifs y continuèrent leurs travaux accoutumés. Ce fut donc en devenant le théâtre du grand débat relatif à la prééminence d'Aristote et de Platon que l'Italie préluda à ses nouvelles études philosophiques. Georges Gemistus Pléthon et Georges de Trébizonde parurent les premiers sur la scène, l'un avec son Traité *de la différence entre les philosophies*

platonicienne et aristotélique (1), l'autre avec sa *Comparaison de Platon et d'Aristote*. Il était, certes, difficile d'offrir un plus beau sujet à l'attention de l'Italie parmi tous ceux que pouvait fournir l'étude de la philosophie ancienne. Mais ce sujet fut bien loin d'être traité par les deux écrivains avec la gravité, l'impartialité, la profondeur qu'il demandait. Chacun d'eux déguisa sous un titre impartial en apparence une apologie exclusive de l'un des deux princes de la philosophie grecque. Ils embrassèrent les deux partis contraires avec une égale chaleur.

Passionné pour le fondateur de l'Académie, Georges Gemistus avait pris le surnom de Pléthon, pour rappeler le culte auquel il s'était voué, par une analogie avec le nom de celui qui en était l'objet. Mais le platonisme ne formait à ses yeux qu'un seul et même corps avec les traditions orientales et les doctrines attribuées à Zoroastre; il résuma en douze articles la substance de ce système ainsi combiné: «L'âme humaine con» serve avec les dieux une étroite consanguinité, » participe dans le ciel à la prérogative de leur » existence éternelle, descend dans les corps mor» tels pour entretenir l'harmonie de l'univers, en » fondant la corrélation de l'humanité avec la na-

(1) Imprimé en grec à Venise, 1540; — en latin à Bâle, 1574, d'après la traduction de Georges Chartamisas,

» ture divine. Le lien qui unit l'une à l'autre est » la tendance de la première au souverain bien, » au bien moral, comme à son but. Le sage qui » veut accomplir cette destinée doit donc triom- » pher de ses penchants, obéir seulement aux in- » spirations de l'esprit universel qui gouverne les » génies du ciel et de la terre. Car les astres, » l'homme, les animaux eux-mêmes, ont leurs gé- » nies particuliers, génies dont chacun ne se mêle » point aux espèces qui lui sont étrangères (1). » Dans ce système, la psychologie, la théologie, la morale, étaient non-seulement étroitement alliées, mais identifiées en quelque sorte. Le même esprit dicta encore à Pléthon son *Traité des quatre vertus* (2), où, en rangeant toutes les vertus sous les quatre catégories de la prudence, de la justice, de la force et de la modération, il les fonde sur l'imitation de la divinité. Dans ses trois livres sur *la législation et les lois*, il mêla les maximes des stoïciens à la morale de l'école platonicienne; mais ce dernier écrit excita une grande rumeur. En faisant revivre la théologie de Zoroastre et de Platon, en prêtant, d'après l'exemple des néoplatoniciens et des philosophes qui aux premiers

---

(1) *Résumé des doctrines des sectateurs de Zoroastre et des platoniciens*, publié en grec à Wittemberg, 1710; en grec et en latin, par Fabricius, *Bibl. græca*, t. XIV, p. 137.

(2) Publié en grec et en latin, Bâle, 1552.

siècles de notre ère cherchèrent à porter le mysticisme dans la religion païenne, en prêtant aux allégories de la mythologie ancienne des explications tirées des idées religieuses les plus élevées et les plus pures, il parut avoir fait un mélange adultère des profanes jeux du paganisme avec les vérités chrétiennes. Quoique Pléthon eût assisté aux conciles convoqués pour la réunion des deux Églises, il fut presque traité comme un ennemi de toutes deux; le patriarche Gennadius (Georges Scholarius) condamna l'ouvrage et le fit brûler publiquement. On doit remarquer cependant que Gennadius était rangé sous les bannières philosophiques opposées à celles de Pléthon, qu'il était sectateur d'Aristote, et l'on peut supposer qu'il voulut venger, sans le savoir peut-être, autant son philosophe favori que la cause des dogmes chrétiens, ou que peut-être il ne regretta pas de trouver dans celle-ci un moyen de servir les intérêts de l'autre. Pléthon, en effet, avait beaucoup injurié Aristote, plus encore qu'il n'avait essayé de le combattre; il avait décrié le caractère personnel du grand philosophe, il avait tenté de rabaisser dans de vagues déclamations le mérite de ses ouvrages. Quelle que fût cependant l'aveugle passion qui sembla présider à ses critiques, lui-même rendit en d'autres moments un hommage au Stagyrite en commentant ses *Catégories* et ses *Analeptiques*, ainsi que *l'Isagogue* de Porphyre. Dans ses trois livres sur la législation,

il avait emprunté les vues d'Aristote sur la philosophie naturelle (1).

L'ouvrage de Georges de Trébizonde était divisé en trois parties : dans le titre de la première, Georges promettait la comparaison des doctrines des deux philosophes, mais s'arrêtait à leur surface, sans en pénétrer l'essence; dans la seconde, il s'efforçait de réclamer pour les opinions d'Aristote la conformité avec les dogmes du christianisme, et de verser sur celles de Platon le blâme d'une entière incompatibilité avec ces mêmes dogmes, ce qui était alors le point essentiel de la controverse; dans la troisième, enfin, il attaquait à son tour le caractère personnel du fondateur de l'Académie avec autant de violence que d'injustice (2). Telle est du moins l'idée que nous nous formons de l'écrit de Georges de Trébizonde par la réfutation du cardinal Bessarion, qui peut seule aujourd'hui nous le faire connaître (A).

Le cardinal Bessarion, par les dignités ecclésiastiques dont il était revêtu, la considération dont il jouissait, protégea la cause de Platon non moins efficacement que par ses ouvrages. Il la servit avec les armes de la raison et de la science;

---

(1) *V.* Allatius, *de Georgiis*, dans la Bibl. grecque de Fabricius, t. X, p. 749.

(2) *Bessarionis cardinalis Niceni... in calumniatorem Platonis*, libri IV. — Venise, Alde, 1503. — *Lib.* I, *c.* 1.



un esprit de modération et de sagesse respire dans la réfutation qu'il a opposée au fougueux péripatéticien; il admire et célèbre dans Platon l'éclat des talents littéraires, l'étendue des connaissances scientifiques, la pureté des théories morales, l'élévation des vues théologiques; il cherche à établir que les principes de Platon sur la nature sont les mêmes que ceux d'Aristote, qu'ils sont même, à quelques égards, plus exacts. En revendiquant à son tour pour la philosophie platonicienne la prérogative d'être plus conforme à l'esprit du christianisme, il s'entoure des Pères de l'Église, qui ont si souvent invoqué eux-mêmes le témoignage du fondateur de l'Académie; il fait ressortir plusieurs analogies intéressantes et curieuses; il aime surtout à rappeler et les preuves que Platon a établies en faveur de l'immortalité de l'âme, et la notion que Platon s'est formée de l'âme comme d'un principe spontané et éternel de mouvement. Quant à la concordance qu'on a cru apercevoir entre le péripatéticisme et les doctrines chrétiennes, elle n'a été obtenue, aux yeux de Bessarion, qu'à l'aide des altérations introduites dans le premier par les Pères de l'Église latine.

Bessarion combattit la célèbre hypothèse d'Averroës sur l'âme universelle et admit avec les platoniciens quatre espèces d'âmes : celles qui respirent dans les astres, dans les génies, dans les hommes, dans les animaux. La diversité

des principes établis par Aristote et par Platon sur les opérations de l'art et sur celles de la nature avait excité entre Pléthon et Georges de Trébizonde un débat dans lequel Bessarion intervint avec le dessein de concilier les opinions des deux grands philosophes. Il n'admit point qu'il puisse y avoir de but là où il n'y a pas d'intention ; mais, en distinguant l'action réfléchie de la production mécanique (*agere* et *facere*), il pensa qu'Aristote et Platon n'avaient point différé précisément sur le caractère de ces deux notions, qu'ils s'étaient séparés seulement sur l'explication transcendentale qu'elles peuvent recevoir, qu'Aristote avait également attribué à la nature et à l'art cette double manière d'opérer, qu'on ne devait pas prendre à la rigueur les maximes du Stagyrite sur ce sujet, et qu'il y avait attaché lui-même une valeur moins absolue que celle qu'on leur avait prêtée. Le cardinal commenta la théorie de ce philosophe sur les causes finales. Si le plus souvent il aperçut avec sagacité, détermina avec précision les limites qui séparaient les deux systèmes de philosophie, il fut moins heureux lorsqu'il voulut en établir les assimilations ; comme tous les platoniciens récents, c'était Platon qu'il prenait ordinairement pour guide, et, placé dans ce point de vue, il se flattait de découvrir des concordances qu'eût moins facilement admises le platonisme primitif.

Deux nouveaux athlètes s'élevèrent en faveur

du Lycée : ce furent Théodore Gaza et Gennadius (Georges Scholarius). Michel Apostolius prit les armes contre le premier, et, assailli à son tour par Andronicus Calcestus, parut avouer sa défaite; mais Pléthon reparut sur la scène pour soutenir encore la cause de l'Académie. Bessarion, conservant dans sa prédilection pour cette dernière école une rare impartialité, réprima à la fois les exagérations d'Apostolius et celles de Pléthon lui-même.

L'Italie considérait avec curiosité cette controverse nouvelle pour elle et digne en effet d'une attention bien sérieuse. Quelle était, dans la disposition actuelle des esprits, à l'époque où le génie des arts venait de se réveiller avec tant d'éclat, où les lettres se ranimaient, où les idées se mettaient en mouvement, quelle était celle des deux philosophies rivales qui devait se présenter avec plus d'attraits et conquérir le plus de suffrages? C'était celle sans doute qui se montrait la plus nouvelle, qui se prêtait davantage à l'exaltation de l'enthousiasme, dont le caractère poétique s'alliait plus étroitement à toutes les images du beau; c'était celle, en un mot, qui, pleine de vie, de chaleur et de verve, convenait si bien à cette époque d'adolescence intellectuelle. La patrie de Michel-Ange, que le génie des arts et celui de la littérature semblaient s'être complu à choisir pour leur principal théâtre, fut aussi celui où s'opéra la résurrection des théories de Platon; il reparut alors,

comme jadis, environné du cortége entier des muses. Les jardins de Ruccellai rappelèrent les jardins d'Academus ; là se réunissaient, sous les auspices des Médicis, tout ce que la moderne Athènes renfermait d'hommes distingués par leurs lumières et leurs talents ; là, dans de doctes entretiens, la philosophie était associée à l'histoire, à la morale, aux belles-lettres, à la politique elle-même. Dans ces nobles exercices, jusqu'alors inconnus à notre Europe, régnaient une liberté, une intimité, respirait un esprit de vie, trop peu connus peut-être aujourd'hui de nos réunions académiques, au milieu de la régularité et de la solennité de leurs séances. Ce fut alors, ce fut au sein de cette académie que se montra Pléthon, favorablement accueilli par Cosme de Médicis, son fondateur. La présence de Pléthon fut sans doute le signal qui détermina la direction des esprits vers la brillante doctrine dont il était l'apologiste. Quelle admiration ne durent pas exciter les écrits de ce philosophe, où tant de grâce s'unissait à tant de majesté, où tant de nobles vérités se confondaient avec une vague mais séduisante recherche de l'idéal, où l'harmonie de la pensée se trouvait, dans la plus belle des langues, si bien soutenue par l'harmonie des expressions ! La grande ombre de Platon sembla apparaître au milieu de ces nouveaux disciples ; sa doctrine ne fut plus seulement un enseignement, elle devint une sorte d'inspiration ; la vé-

nération dont il fut entouré eut le caractère d'un véritable culte. L'enthousiasme que ses leçons avaient excité au sein de l'Athènes antique s'accroissait maintenant et de tant d'hommages successivement rendus à sa mémoire, et de toute l'autorité attachée à des traditions qui avaient traversé les siècles, et de la consécration que le platonisme avait obtenue par son alliance avec la théologie chrétienne, et même de l'exaltation du mysticisme religieux. On croyait remonter par lui à la sagesse primitive; les noms de Pythagore, de Zoroastre, d'Orphée, d'Hermès, associés à celui de Platon, l'entouraient encore d'un vague mais puissant prestige. On eût dit que dans les murs de Florence se célébrait une fête solennelle autour des plus beaux monuments de l'antiquité rendus à l'admiration des modernes, qu'elle se célébrait en l'honneur du philosophe qui avait donné à la première des sciences un caractère tout ensemble si poétique et si moral.

Marsile Ficin, qui fut l'âme de l'académie florentine, nous représente dans ses nombreux écrits le système entier de ce platonisme moderne dont il fut l'*instaurateur*. Il préside à la nouvelle école philosophique de l'Italie, il nous en marque la direction, il nous en révèle l'esprit; il est donc d'un grand intérêt de jeter un regard sur la marche de ses études, sur le caractère de ses travaux. Dès sa jeunesse, Marsile Ficin

se livra avec passion aux lettres grecques et chercha la philosophie sous les formes de la poésie; il avait traduit l'Argonautique, ainsi que les hymnes attribuées à Orphée, à Homère, celles de Proclus; il avait essayé de commenter Lucrèce; mais il livra aux flammes ces premières ébauches. Bientôt il conçut la gigantesque entreprise de traduire en entier Platon et Plotin, en joignant à sa traduction des épitomes et des arguments. Il traduisit encore les écrits attribués soit à Mercure Trismégiste, soit à saint Denis l'Aréopagite; les vers dorés et les symboles de Pythagore; divers fragments de Speusippe, de Xénocrate, d'Athénagore; divers écrits de Porphyre, d'Iamblique, de Proclus, d'Alcinoüs, de Psellus, tâche immense, et dont les difficultés étaient encore singulièrement accrues à une époque où la langue grecque était encore si peu familière, où la critique était encore si peu exercée, où les manuscrits se produisaient pour la première fois.

On ne pouvait attendre ni de la disposition d'esprit de Marsile Ficin, ni des études qui avaient absorbé sa vie, qu'il modifiât, par ses propres conceptions, la doctrine platonicienne, ni même qu'il osât concevoir la pensée d'une réforme. C'était assez pour lui d'avoir revêtu la dignité de grand-prêtre dans le culte rendu au fondateur de l'Académie, et d'avoir rempli avec toute l'activité et le dévouement dont il était capable les fonc-

tions d'un semblable sacerdoce. On ne pouvait attendre non plus de Marsile Ficin qu'il séparât le platonisme primitif et orthodoxe de l'amalgame qui était venu s'y joindre depuis le IIIᵉ siècle de notre ère. Pouvait-il ne pas saisir avec respect cette grande *chaîne d'or* dont les derniers anneaux arrivaient jusqu'à lui, dont les premiers se rattachaient au berceau même de la science, ou plutôt se perdaient dans l'origine des temps? Pouvait-il reconnaître Platon autrement que dans le cortége des sages qui lui avaient servi de précurseurs, des commentateurs qui, en interprétant sa doctrine, lui avaient imprimé un caractère si exalté? Les guides qu'il avait choisis ne lui permettaient pas de supposer qu'il pût y avoir en effet un autre Platon que celui des Plotin et des Proclus.

Toutefois, en adoptant ce système en quelque sorte inévitable, Marsile Ficin se plaça dans un point de vue qui lui était propre, qui mérite l'attention de l'historien, et qui est d'un véritable intérêt pour le philosophe. Ce point de vue était celui où la psychologie se trouve en contact avec la religion; c'est ce qui se manifeste déjà par le titre seul de l'ouvrage dans lequel ce système était exposé : *La théologie platonique.* L'immortalité de l'âme fut comme le centre de toutes les considérations qui occupèrent sa pensée. Le système entier des êtres gravitait à ses yeux autour de la psychologie; la nature de l'âme et ses facultés

s'expliquaient par son origine et sa destination future ; il appelait l'avenir à éclairer le présent ; il étudiait la créature intelligente dans ses rapports avec l'intelligence créatrice, et l'univers entier dans les opérations de l'intelligence.

Un jour, aux calendes de mars, Marsile Ficin se trouvait réuni, chez son ami Jean Cavalcanti, avec trois de leurs amis communs, Landini, Nuthio et Vespucci. Ils résumaient dans un entretien philosophique et comparaient entre elles les opinions des anciens sur la nature de l'âme ; ces opinions leur parurent pouvoir être rangées sous cinq chefs principaux. «Les uns se sont représenté l'âme humaine comme une sorte de substance très légère et très subtile, ignée suivant Démocrite, Leucippe et Hipparque ; aérienne, selon Anaximène, Diogène d'Apollonie ; liquide, aux yeux d'Hippias ; terreuse, à ceux d'Hésiode et de Pronapide ; ou bien encore composée soit de feu et d'air dans l'hypothèse d'Épicure et de Boëce, soit de terre et d'eau douce dans celle de Xénophane, substance qui s'introduit dans les organes de notre corps grossier. D'autres philosophes lui attribuent une nature distincte du corps, la considèrent comme une *qualité* éparse et disséminée dans une matière déliée, telle que la chaleur : on prête cette opinion à Zénon de Cittium, à Cléanthe, à Antipater, à Posidonius. D'autres envisagent l'âme comme un principe plus pur encore, comme une espèce de point lu-

cide résidant dans un organe principal, tel que le cœur ou le cerveau, et gouvernant de là les autres organes : c'est ce que pensent Chrysippe, Archelaüs, Héraclide de Pont. D'autres se représentent ce principe comme plus libre encore, comme n'étant attaché à aucun organe particulier, mais étant à la fois présent dans le corps entier, sans en être affranchi : c'est le sentiment de Xénophane de Colophonie, d'Asclépiade, d'Aristoxène, de Critolaüs, aux yeux desquels l'âme est une certaine force active ou l'harmonie des organes corporels. D'autres enfin reconnaissent dans l'âme quelque chose de divin, un principe indivisible, présent tout entier dans chaque partie du corps, produit par l'auteur incorporel, de telle manière que, sans être engendré ni alimenté par le corps, il ne dépend que de la seule énergie de l'agent suprême : c'est ce que nous enseignent les théologiens de l'antiquité, les Zoroastre, les Hermès, les Orphée, les Aglaophême, les Pythagore, les Platon ; et l'historien de la nature, Aristote lui-même, a suivi sur ce point leurs vestiges à beaucoup d'égards. Ce dernier système, ajoute l'un des interlocuteurs, Jean Cavalcanti, fut reconnu comme le seul admissible dans l'entretien que nous eûmes, l'un de ces derniers jours, chez le célèbre orateur de Venise, Bernard Bembo, où se trouvaient réunis plusieurs de nos amis et plusieurs péripatéticiens très distingués ; elle est aussi celle de notre Pierre Léon de Spoleto, qui a

concilié d'une manière si brillante les doctrines de Platon et d'Aristote.

« Mais il y a des philosophes vulgaires qui prêtent à l'âme une nature matérielle et adoptent l'une des quatre premières hypothèses, entraînés moins par quelques raisonnements captieux que par une longue et malheureuse habitude. En effet, l'âme agit sur le corps, elle agit par le corps, elle agit aussi par elle-même. Elle agit sur le corps quand elle le nourrit par cette vertu que les péripatéticiens appellent *végétatrice* et les platoniciens *naturelle*; elle agit par le corps en recevant les sensations et reproduisant leurs images ; elle opère par elle-même lorsque s'isolant, soit de ces impressions extérieures, soit même du sens intérieur dans lequel ces impressions se réunissent, elle recherche et découvre, à l'aide de sa seule et propre énergie, ce qui est incorporel, genre d'opération auquel nous réservons le nom d'*intelligence*. Mais ces trois ordres de fonctions se développent successivement pendant le cours de la vie ; la dernière ne se produit guère que chez les adultes ; encore est-il, sous ce rapport, beaucoup d'adultes qui ne sont que de véritables enfants. Or, soit que l'homme consulte l'activité organique qui l'anime, soit qu'il interroge les sens extérieurs, ou le sens intérieur lui-même, il est porté à se représenter le principe pensant sous une forme matérielle, par les analogies tirées de ces trois phénomènes ; car le sens intérieur lui-même

ne vit que des aliments administrés par les sens externes (1). »

En lisant ce passage de Marsile Ficin, nous nous trouvons, pour ainsi dire, transportés au sein de l'Académie florentine, nous assistons aux conférences dont elle était le théâtre, nous voyons quels étaient l'esprit et le caractère des recherches qui occupaient les esprits, et nous nous formons, il faut le dire, un noble et intéressant tableau de cette résurrection de la philosophie parmi ses nouveaux adeptes. Le Platon florentin expose tour à tour le mode suivant lequel s'exerce chacun des trois ordres de fonctions qu'il vient de distinguer. Il ne néglige rien pour mettre en lumière la distinction de l'âme et du corps, ce point fondamental de la doctrine platonicienne : «Les corps s'excluent les uns les autres ; leurs parties sont distinctes, quoique juxtaposées ; elles ne forment point un véritable tout : l'âme est la source de la vie, si elle n'est pas la vie elle-même. » Il revendique avec raison, dans le phénomène lui-même de la sensation, une participation active en faveur du principe intelligent qui est présent tout entier dans chaque sens : c'est ce principe qui individualise l'image en la rapportant à une substance. « L'entendement ne peut concevoir une chose, s'il ne s'élève préalablement à cette forme

(1) *Marsilii Ficini Florentini opera*, Paris, 1641.—*Theologia Platonica ; de immortalitate animorum*, l. VI, c. 1.

universelle que nous appelons l'espèce intelligible, qui appartient au domaine de la science, qui est une, indivisible, et par conséquent immatérielle. A la différence du corps, auquel il est seulement donné d'envelopper les objets et de saisir leurs contours, l'intelligence les reçoit en elle-même; l'action du corps tend au composé, celle de l'intelligence au simple; celle du corps est finie, celle de l'intelligence illimitée. La faculté la plus importante de l'intelligence est la puissance qu'elle a de se replier sur elle-même; plus elle se sépare du corps et mieux elle atteint à sa perfection ; la liberté est son essence; une foule de *signes* attestent qu'elle agit indépendamment du corps; elle s'unit à un objet immuable; elle saisit les espèces absolues et les raisons éternelles des choses. »

Investie de si hautes prérogatives, appelée à une si éminente destinée, comment l'âme consent-elle à languir dans l'exercice des fonctions subalternes? Dans d'éloquentes allocutions, Ficin l'invite à se dégager de l'enveloppe terrestre, à se retrouver, à se reconnaître elle-même au delà des confins de la matière. Les progrès de l'esprit seront, à ses yeux, en raison du perfectionnement moral; l'un et l'autre dépendront de cet effort par lequel l'âme se détachera des sens pour s'élever à la pure contemplation des vérités célestes, et les exercices de la piété se confondront avec les méditations de la science.

Marsile Ficin n'a pas employé moins de dix-neuf genres d'argumentations pour établir contre les épicuriens l'existence des notions innées. Il y trouve l'occasion de reproduire sous des formes variées le système de la génération des idées, tel qu'il est conçu par son école. « La sensation elle-même, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, n'est pas le produit unique de l'impression des objets extérieurs ; elle présente aussi un caractère d'activité spontanée. Les objets externes excitent en nous, par leur présence, le réveil de ces formes inhérentes à l'esprit, qui viennent s'imprimer sur la sensation et se développer dans le jugement. Le sens intérieur, élaborant ces premiers matériaux, divise, compose et transforme ; mais l'entendement, s'élevant au-dessus des objets particuliers, institue les règles universelles ; partant non du multiple, mais du simple, il descend en composant, remonte en analysant, et se replie sur lui-même pour discerner le vrai. L'imagination active (faculté à laquelle les platoniciens donnent, comme on sait, le nom de *fantasie*), différant en cela de l'imagination passive, ne reçoit pas du dehors les images dont elle se nourrit ; elle les produit de son propre fonds. Mais les notions universelles sont d'un ordre bien plus relevé encore ; elles ne naissent pas des images ; elles portent un caractère d'unité qui ne peut dériver que d'une cause spirituelle. Comment la notion d'*humanité*, par exemple, serait-elle le pro-

duit d'une généralisation tirée des individus ? Elle représente tous les individus humains sans exception, et cependant nous n'avons pu en observer qu'un petit nombre. Ces notions sont donc le fruit de l'entendement seul. Or, tout ce qui naît, provient d'une semence : l'âme, étant une, ne peut être le germe de tant de produits variés ; les types lui en sont donc fournis ; où les trouve-t-elle ? Dans les *idées* éternelles. Ces notions se produisent souvent d'une manière toute spontanée et comme par un instinct naturel. Si l'intelligence divine, dans laquelle réside la plénitude des idées, crée l'âme par sa propre essence, elle la crée aussi remplie des mêmes exemplaires... Une démonstration est d'autant plus parfaite qu'elle remonte à des principes plus généraux ; elle n'est complète qu'autant qu'elle peut se fonder sur des causes universelles. Au surplus, les notions innées dans l'âme ne sont point elles-mêmes des causes ; elles supposent l'existence de ces causes dans l'intelligence divine et créatrice ; là résident ces formes éternelles et productrices, dont notre âme n'obtient que les contre-épreuves qu'elle applique par une sorte d'imitation, lorsqu'elle établit la démonstration des effets. Quand nous cherchons le vrai, comment pourrions-nous le reconnaître, s'il n'y avait certains principes lumineux par eux-mêmes, antérieurs à tous raisonnements, et qui, assis dans la nature même de notre âme, sont la source nécessaire de toute connais-

sance? Les sens qui perçoivent les accidents les perçoivent à l'aide des *formes accidentelles;* l'intelligence qui s'empare des essences ne peut les saisir que par les *formes essentielles;* c'est à l'aide des secondes qu'elle rectifie les illusions produites par les premières. Placée entre la région divine et la région matérielle, participant de toutes deux, leur servant de lien, l'âme touche à la première par les notions, à la seconde par les sens. La pure intelligence voit les objets en elle-même; les sens ne les voient qu'au dehors. L'âme, qui jouit de cette double faculté, voit donc les formes, non-seulement au dehors, mais dans son intérieur. Les notions ne naissent pas dans l'opération de l'esprit, elles ne font que s'y manifester; c'est pourquoi ce qu'Aristote appelle leur *production* n'est, aux yeux de Platon, que leur *irradiation* ou leur réveil. Enfin, l'âme aspire, dès l'âge le plus tendre, au vrai, au bon, à l'honnête, à l'utile; elle les connaît donc, elle en porte donc l'idéal dans son propre sein. Dans le beau, nous distinguons la *beauté* de ce qui n'est que la *matière;* cette beauté est une, simple, éternelle, incorporelle. L'adolescent encore enveloppé d'ignorance, l'homme grossier lui-même, quoiqu'ils n'aient jamais songé aux *idées* essentielles, reconnaissent cependant aussi cette même beauté, dès qu'elle leur est offerte dans un objet; ils la rapportent donc à un exemplaire dont ils ne doivent la notion ni à l'enseignement d'autrui, ni à leur propre étude. Une foule d'autres

signes ou phénomènes intellectuels qui se produisent dans notre expérience journalière confirment encore cette vérité (1). »

Il nous semble difficile de présenter sous un jour plus spécieux ces raisonnements qui, ensevelis dans un livre presque oublié, ont été reproduits en entier, sous mille formes, par les partisans de Descartes et de Leibnitz.

On voit pourquoi, dans le langage des platoniciens, l'opération par laquelle l'esprit arrive à la connaissance s'appelle l'*ascension de l'âme*. Lorsque l'*imagination* active, excitée, par exemple, à l'occasion d'un homme présent à notre vue, se compose une *image humaine*, la *forme* de la notion de l'*humanité*, qui sommeillait ensevelie dans les réduits les plus cachés de l'âme, excitée à son tour, se produit toute brillante, et constitue le type de la *conception* ou de la *raison* de la chose, type qu'elle avait déjà érigé, mais seulement dans une sorte de vertu habituelle. Cet acte est comme l'embryon de l'intelligence. Dans l'exemple dont il s'agit, la conception se rapporte à l'*idée de l'homme*, comme la cire qui a reçu l'empreinte d'un sceau se rapporte à cet exemplaire. Tel est le rapport sur lequel se fonde la vraie intelligence. Si l'âme, dans le cours de cette première opéra-

---

(1) *Theologia platonica*, l. XI, c. 3, 4, 5; l. XII, c. 1; l. XIII, c. 1 à 4.

tion, ne démêle point encore d'une manière distincte la cause première de laquelle l'idée émane, elle en possède cependant une notion implicite et comme enveloppée. Il lui suffira ensuite de persévérer dans la contemplation pour dégager, pour obtenir dans tout son éclat cette céleste lumière. Marsile a soin de rappeler que ces vues de Platon se retrouvent dans saint Jean l'Évangéliste (1).

Dans ce système, la logique et la morale sont comme identifiées; l'une et l'autre ensemble se confondent avec la théologie. L'*un*, le *vrai*, le *bon*, sont un seul et même principe; ils constituent l'absolue simplicité qui est la perfection suprême; ils sont les attributs de l'être des êtres, et de ce caractère essentiel dérivent en lui toutes les autres perfections. En Dieu, la vérité est identique avec la vue du vrai; il est, suivant l'expression de Plotin, *la connaissance* même, dans laquelle l'objet connu ne se distingue point du sujet qui connaît. Le *bon* est au-dessus de la raison; il est le terme auquel tous les êtres aspirent. La connaissance ne suffit point à l'âme; il faut qu'elle connaisse le bon en tant que bon. Le bien suprême est uni à la plus entière liberté (2).

---

(1) *Theologia platonica*, l. XII, c. 2 et 3.
(2) *Ibid.*, l. III et XI.

Le contraste de l'*un* et du *multiple*, sur lequel s'étaient tant exercés les pythagoriciens, est aussi pour Marsile la clé de la théorie des êtres. Avec Plotin, il se plaît à parcourir la double échelle, l'une ascendante, l'autre descendante. La divinité siége au sommet; l'âme humaine occupe le medium; la nature inerte est reléguée au degré inférieur. L'échelle ascendante exprime le progrès des êtres vers la connaissance et la perfection, leur tendance au but suprême. L'échelle descendante représente l'action des causes. La connaissance est comme une image de la création; l'âme est comme le canal de l'opération, par lequel le suprême auteur agit sur le monde visible. Touchant aux choses incorporelles, elle régit les corps, elle pénètre tout, elle est le lien universel, le centre de la nature, la chaîne de l'univers, et comme l'expression du système entier de la création dont elle est aussi la plus admirable merveille (1).

En rendant à l'Italie la doctrine platonicienne dans tout son ensemble et sous la dernière forme qu'elle avait reçue, Plotin avait eu un mérite assez rare parmi les écrivains de cette école, un mérite qui ne se mesure pas seulement sur la difficulté de l'entreprise, mais encore sur une utilité très réelle, celui de chercher à entourer de démonstra-

(1) *Theologia platonica*, l. I, II, III et IV.

tions régulières une doctrine qui semblait se fonder presque exclusivement sur la contemplation et attendre ses succès de l'exaltation de l'esprit. Éclairer par des observations positives une théorie qui pouvait se perdre dans le vague des spéculations, c'était une chose hardie sans doute; c'était aussi un véritable service rendu à la science. En travaillant pour la cause d'un système et d'une école, Marsile donnait aux controverses une direction plus sérieuse; il ouvrait d'avance la voie aux réformes, aux découvertes nouvelles; il explorait avec un soin diligent un grand nombre de phénomènes psychologiques. Nous venons d'en voir un exemple fort remarquable dans l'argumentation de Marsile Ficin sur les idées innées, dans laquelle, au travers d'inductions précipitées, on reconnaît plus d'une observation judicieuse et pleine de sagacité. En général, il s'est livré avec une singulière persévérance à l'investigation de tous les faits qui servent à marquer la limite entre l'esprit et la matière, à mettre en évidence l'empire que l'âme exerce sur les organes du corps, à montrer l'énergie des forces qui appartiennent à ce foyer d'activité intérieure, et qui, en se répandant sur la nature entière, l'envahissent par une sorte de conquête intellectuelle.

Marsile fait souvent usage de la terminologie d'Aristote, et ne refuse jamais d'accepter celles des vues de ce philosophe qui peuvent expliquer

ou déterminer celles de Platon ; mais il a rejeté dans son principe fondamental la théorie aristotélique sur la génération des connaissances ; il a réfuté avec chaleur celle des épicuriens et des stoïciens. A cette époque, la philosophie d'Averroës, répandue en France, en Italie, aussi bien qu'en Espagne, jouissait d'un crédit considérable ; elle avait ses chaires et ses professeurs en titre ; l'Aristote de Cordoue régnait en son nom propre, aussi bien qu'avec toute l'autorité de l'Aristote d'Athènes. Marsile Ficin attaqua courageusement cette philosophie au milieu de son triomphe. Pour renverser cette célèbre hypothèse d'Averroës qui n'accordait à l'humanité entière qu'un seul entendement éternel, universel, disséminé dans tous les esprits, il s'aida du témoignage d'Aristote lui-même, d'après ses textes originaux, d'après de plus fidèles commentateurs, tels qu'Alexandre d'Aphrodisée et Themistius. Il réfuta également cette seconde hypothèse, liée à la précédente, qui tendait à constituer comme deux principes réellement distincts l'*entendement actif* et l'*entendement passif*, simple capacité virtuelle. Mais il s'empara de l'opinion d'Avicenne, qui considère l'entendement comme une *forme incorporelle du corps*, opinion dans laquelle il trouvait un complément des siennes propres. « Cette forme, sans se mêler au corps, sans même être en contact avec lui, sans y être ni contenue ni enfermée, le pénètre de son

essence, lui applique la puissance dont elle est douée. »

Le grand mystère de l'union de l'âme avec le corps était, comme on voit, pour Marsile, le problème central auquel se rattachaient tous les problèmes principaux de la philosophie ; aussi n'en est-il aucun qu'il ait exploré avec plus de constance et d'ardeur. Marsile était médecin, et fit servir ses études physiologiques à seconder ses études philosophiques. Il nous a laissé sur le régime de la santé des conseils salutaires dans un traité spécial ; à la suite on en trouve un autre sur la *vie acquise par les voies célestes*, destiné sans doute à offrir aussi à l'âme un régime digne d'elle, mais où Marsile, abandonnant l'esprit d'observation qui l'avait éclairé dans le premier, ne prenant plus que Plotin pour guide, se livre sans réserve aux spéculations mystiques.

C'est dans les lettres de Marsile Ficin que l'on découvre à quel point le Platon florentin était pénétré, nourri de son modèle. Tantôt, comme dans les deux premières lettres du second livre, il retrace en abrégé les principes de la psychologie platonicienne ; tantôt, comme dans deux lettres du livre quatrième, il cherche à caractériser la philosophie de Platon, en rappelant les principaux traits de sa vie. C'est encore Platon qu'il a l'intention de mettre en scène dans ses deux traités allégoriques *sur le soleil et sur la lumière*, adressés à Laurent-le-Magnifique. *Notre Platon*,

tel est le titre qu'il donne toujours à ce sage que ses amis et lui avaient pris pour guide, et qu'ils ne cessaient de célébrer.

L'alliance de la religion et de la philosophie fut le but constant des travaux de Marsile Ficin. Sans doute il ne jugea pas toujours sainement des moyens de la fonder; mais s'il se trompa, ce fut en quelque sorte pour avoir voulu la rendre trop intime et pour avoir confondu quelquefois les attributions de ces deux puissances; du moins ne pouvait-il se proposer un but plus noble tout ensemble et plus légitime (1).

Les lettres de Marsile Ficin renferment de nombreuses indications sur l'histoire de la philosophie contemporaine, et nous apprennent que la science de la sagesse était cultivée alors avec une ardeur qu'on ne soupçonne peut-être pas aujourd'hui, et qu'aujourd'hui peut-être on n'égale pas. Dans ces lettres et dans l'histoire littéraire du temps, nous voyons figurer divers personnages dont les travaux ne nous sont pas parvenus, qui peut-être, au reste, cultivèrent seulement la science pour leur propre compte. Dans cette nouvelle école platonicienne dont Marsile était l'âme, nous voyons figurer l'arétin Benoît Accolti, Jean Cavalcanti, Antoine Calderini, Michel Mercato, et surtout François Cataneo Jacetti ou Diacetti. Les réunions de l'Académie florentine, quelque

---

(1) *De christianâ religione, proœmium; epist., passim.*

temps suspendues, furent bientôt rétablies par Laurent-le-Magnifique. Laurent, s'associant lui-même aux nobles exercices de ces savants qu'il comblait de ses bienfaits, mais dont il s'honorait surtout d'être le disciple, l'émule et l'ami, venait s'instruire au milieu d'eux. Laurent, dès ses jeunes années, s'était nourri de l'étude de Platon; n'était-ce pas à l'école de Platon qu'il avait puisé cette élévation, cette libéralité, cet amour des lettres, ce sentiment délicat et vif de tous les genres de beau, qui lui valurent l'honneur d'exercer une sorte de magistrature bienveillante et féconde dans l'empire de la littérature et des arts?

Dans le recueil des lettres de Marsile Ficin, on en trouve plusieurs de Laurent lui-même, qui respirent l'amitié la plus tendre pour le philosophe. C'est pour répondre aux invitations de Laurent que Marsile traite souvent diverses questions de philosophie. Dans le premier livre, nous aimons à lire une lettre *sur la loi et la justice;* c'est un sage qui s'adresse à un magistrat citoyen. Une autre de ces lettres nous fait assister à un entretien que Marsile et Laurent eurent ensemble à Careggio sur la grande question du bonheur. Laurent avait soutenu que la volonté a plus de part encore que l'intelligence au bonheur, et Marsile s'était rendu à son opinion; il fut convenu que le premier l'exposerait en prose, et le second en vers : tous deux tinrent parole, et nous de-

vons à cette circonstance le poème éloquent et gracieux dans lequel l'illustre auteur a fait revivre les plus belles maximes de la morale platonicienne : juste hommage rendu par les muses reconnaissantes au philosophe qui les avait si souvent inspirées, heureuse traduction qui rendait à des doctrines toutes poétiques leur langue naturelle, celle de la poésie elle-même ! Fuyant les orages de la vie publique, aspirant à la paix et à la liberté des champs, Médicis a quitté la ville. Arrivé dans un vallon ombragé et solitaire, il s'assied au pied d'un laurier et s'y entretient avec un simple berger. Il envie à ce berger l'indépendance et la félicité goûtées loin des discordes civiles. « Ici, dit-il, le plus heureux est celui » fait le plus de bien. » Le poète est venu chercher la félicité terrestre, la plus vraie félicité que puisse procurer la sagesse humaine. Le berger le détrompe, lui fait voir combien ce bonheur est imparfait, mélangé. Marsile survient, et Platon parle par sa bouche. Il introduit Laurent à de plus hautes régions : là règne cette volupté parfaite et sublime réservée à la connaissance, à l'amour de l'Être suprême et infini. Une invocation à l'auteur de toutes choses, où la lyre du poète, pour emprunter les paroles de Ficin, semble animée d'un enthousiasme divin, couronne l'ouvrage.

En lisant le poème de Laurent de Médicis, la pensée se reporte involontairement au souvenir de l'infortuné Boëce ; elle est frappée d'un con-

traste douloureux, et se trouve conduite cependant à un rapprochement bien remarquable. Dans leurs destinées si diverses, ces deux hommes se rencontrent au foyer de la même doctrine. Boëce au dernier degré de la décadence, Médicis à la première aurore de la rénovation, saluent également le génie de la morale platonicienne. Boëce, que la fortune semblait n'avoir comblé de ses dons que pour lui faire ensuite ressentir plus vivement la rigueur de ses coups, Boëce, qui, dans les fers, voit se préparer pour lui un supplice cruel, trouve dans cette morale de sublimes consolations, et devient à son tour le consolateur de ceux qui souffrent. Médicis, au comble des prospérités, découvre dans les mêmes principes le secret d'une félicité plus vraie que celle que peuvent donner toutes les faveurs de la fortune, et veut enseigner lui-même aux hommes le néant des grandeurs dont il est revêtu. Mais quelle distance, d'ailleurs, de l'un à l'autre! La philosophie n'était pour Laurent qu'un noble délassement et l'ornement peu commun d'une vie brillante; dans Boëce, elle fut l'aliment de l'héroïsme.

Platon inspira encore, dans la moderne Athènes, la muse d'un second poète, celle de Jérôme Beweni. La *canzone* de ce citoyen de Florence roule sur l'un des plus beaux et des plus riches sujets qui aient occupé l'Académie, sur un sujet que son fondateur a tant ennobli, dont son école a su faire sortir tant de fécondité, sur l'*amour*, sur l'amour tel

qu'en effet Platon l'avait conçu, comme un principe de vie et de lumière. Ce poème, quoique sévèrement jugé par un critique récent d'une grande autorité (1), ne manque ni d'élégance, ni de clarté. Il a été commenté par le prince Jean Pic de la Mirandole, et ce commentaire en prose italienne est, si nous ne nous trompons, le premier exemple d'un ouvrage philosophique moderne écrit en langue vulgaire. « L'amour des platoniciens est la re-» cherche du bien suprême; il est donc aussi le » principe de la lumière, car la vraie manière de » posséder les choses, c'est de les connaître. » Le commentateur, en distinguant trois modes d'être, l'un *causal*, l'autre *formel*, le dernier *participé*, s'efforce d'expliquer par cette distinction quelques points de la doctrine platonicienne; il y cherche en particulier des solutions pour la théorie des idées, théorie qui est à la fois, suivant lui, la plus utile et la plus difficile de toutes celles dont la philosophie se compose, et qu'il se plaint de trouver obscurcie par les platoniciens grecs. D'après ce système, les idées existeraient dans la divinité comme dans leur *cause*, dans les anges selon la *forme*, dans l'âme raisonnable d'après la *participation* (2). Il est curieux de suivre dans ce commentaire les interprétations imaginées par les pla-

(1) Ginguené, *Hist. littéraire d'Italie*, t. III, p. 370.
(2) *Johannis Pici opera*, t. I, p. 496, 500.

toniciens pour rendre compte de la mythologie des Grecs par la théologie mystique de leur école.

Il était dans la destinée de Platon d'avoir alors en Italie des princes pour disciples et pour interprètes. Digne ami de Laurent, Jean Pic, prince de la Mirandole et de la Concorde, étonna son siècle par l'étendue de son savoir, par ses succès prématurés. On a souvent cité les prodiges de sa mémoire; on a célébré cette facilité inépuisable d'improvisation scientifique qui, dès ses plus jeunes ans, avait fait de ce prince un véritable phénomène dans l'histoire littéraire. Mais ce qu'on a moins remarqué, et ce qui est à nos yeux un titre d'un ordre supérieur, Jean Pic mérite par ses rares vertus le respect de la postérité; peu d'hommes ont été enflammés au même degré de l'amour du vrai, du bon et du beau. Il n'avait pas encore quinze ans lorsque, étudiant à l'université de Bologne, il conçut un profond dégoût pour les traditions scolastiques; il invoqua la philosophie comme le seul guide qui devait l'introduire dans le grand mystère des causes. Il parcourut l'Italie et la France, recherchant partout le commerce des savants; il explora avec une insatiable activité les écrits des philosophes de tous les pays et de tous les âges, grecs, romains, arabes, juifs, scolastiques, et, pour les consulter dans les originaux, il se familiarisa avec les langues de l'antiquité et celles de l'Orient.

Avide de gloire, alors, autant que de connaissances, il vint à Rome et offrit de soutenir publiquement ces neuf cents thèses si célèbres que nous possédons encore et qui embrassent tout ensemble la théologie, la dialectique, les mathématiques, la physique, en un mot toutes les choses divines et humaines. Nous remarquons qu'il devait y faire connaître Hermès Trismégiste, les théologiens chaldéens, Pythagore, Platon, Aristote, Ammonius, Themistius, Plotin, Porphyre, Jamblique, Syrianus, Proclus, Avicenne, Alfarabi, Averroës, Avempace, d'autres philosophes arabes ou juifs inconnus de nos jours, Albert-le-Grand, saint Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Ægidius Colonna, enfin l'auteur du fameux livre *des Causes*, auquel il donne le nom d'*Abucati Avena*. Promettant de rendre compte aussi de ses opinions personnelles, il annonce qu'il réconciliera entre eux non-seulement Platon et Aristote, mais tous les autres docteurs; il s'engage à concilier saint Thomas et Duns Scot sur tous leurs différends, et en particulier sur *l'objet de l'entendement* et sur la question de savoir si la notion la plus universelle est celle que nous saisissons la première dans la connaissance de l'objet matériel. Dans le nombre de ces thèses, il en est une conçue en ces termes : « Il ne mérite point le titre de philosophe, celui » qui doute que l'unité résulte plus essentiellement » de l'intelligence et de l'intelligible que de la » matière et de ses formes. » Dans une autre, Jean

Pic s'exprime ainsi : « La raison se comporte dans » la connaissance des qualités *substantielles* et de la » quantité *formelle* comme le *sens commun* dans » celle des qualités *accidentelles* et de la quantité *ma-* » *térielle.* » Toutefois il se prépare à combattre Platon « lorsque ce philosophe prétend que nous » voyons dans la lumière des idées ce que nous » connaissons et comprenons journellement. » Il expliquera l'allégorie d'Orphée représentant l'Amour privé de la vue par la doctrine des platoniciens qui place l'amour au-dessus de l'intelligence (1). Ces thèses, toutes empreintes encore des formes de l'école, respiraient en même temps, par un contraste singulier, un penchant marqué pour les doctrines cabalistiques ; une partie d'entre elles scandalisa les théologiens ; plus d'une, par sa hardiesse, dut blesser aussi les docteurs du temps ; treize furent accusées d'hérésie. Pic entreprit son apologie : l'une des propositions qu'il eut à justifier était cette maxime de Plotin, que « l'âme ne conçoit actuellement et » distinctement qu'elle seule. » Pic l'expliqua en la limitant à ce qu'il appelle « la conception se- » crète, directe et permanente, qui a lieu sans le » secours de l'imagination et des sens (2). » Il faut au reste rendre justice à Jean Pic : il eut le bon es-

(1) *Johan. Pici opera*, Basil., 1601, t. I, p. 43 à 76.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 155.

prit de reconnaître lui-même tout ce qu'il y avait d'ambitieux, de présomptueux, dans cette ostentation d'une érudition immense sans doute, mais nécessairement bien superficielle et bien indigeste ; il condamna cet écart de sa jeunesse. L'histoire littéraire et philosophique doit cependant en conserver le souvenir, non pas tant encore à cause de sa singularité que comme peignant l'esprit du temps, l'ardeur qui portait alors aux études, le caractère même de ces études et les matières sur lesquelles elles s'exerçaient.

Plus tard, Jean Pic renonça aux grandeurs du monde, abdiqua le pouvoir, distribua ses trésors aux pauvres. Par un sacrifice plus difficile peut-être, il renonça même à l'ambition de la gloire ; il jeta au feu ses premiers écrits ; il se dévoua exclusivement à servir la cause des vérités chrétiennes et à la pratique des vertus qui en sont la digne application ; il se retira dans la solitude pour se livrer exclusivement aux méditations religieuses ; il mourut en 1494, à Pise, âgé de 32 ans. Combien n'eût-on pas pu attendre de l'ardeur pour la science et de la générosité des sentiments qui animaient cet intéressant jeune homme, si le temps lui eût été accordé, s'il eût connu la véritable manière d'étudier, et s'il eût su régler l'exercice de ses facultés ?

Jean Pic avait travaillé toute sa vie à un traité sur la concordance de Platon et d'Aristote, traité qu'il n'a cependant point achevé et qui n'a jamais

vu le jour (1). Il avait étudié les langues orientales et s'était flatté de découvrir, dans quelques écrits récents dont ces langues renfermaient le dépôt, le secret de la légitime doctrine de Zoroastre, ébauchée dans les célèbres oracles chaldaïques (2). Il avait rassemblé à grands frais une collection d'ouvrages cabalistiques; il avait cru y retrouver non-seulement la religion de Moïse, mais celle de Jésus-Christ. « J'y ai lu, dit-il, les mêmes choses » que nous lisons chaque jour dans saint Denis » et saint Paul, dans saint Jérôme et dans saint » Augustin; vous croiriez entendre, ajoute-t-il, et » Pythagore et Platon, dont les maximes sont si » bien en accord avec la foi chrétienne, que notre » saint Augustin rend à Dieu d'immenses actions » de grâces de ce que les livres des platoniciens » sont tombés dans ses mains (3). » C'est à peu près le même sujet que Jean Pic a ébauché dans son traité *de la dignité humaine;* il y tente de fonder une concordance entre les opinions des anciens théologiens du paganisme et les doctrines chrétiennes. La philosophie était, à ses yeux, l'introductrice qui devait mener à la religion et à la théologie, en replaçant l'homme en harmonie avec lui-même et avec l'univers, et lui rendant ainsi cette paix parfaite et intérieure que trou-

---

(1) *Joh. Pici opera*, *Epist. ad Germanum*, t. 1, p. 278.
(2) *Ibid.*, *Epist. ad Ficinum*, p. 249.
(3) *Ibid.*, *Apologia*, p. 110, 116.

blent l'ignorance, le désordre des sentiments et celui des idées. Il proclamait la dignité de la philosophie. « Elle trouve en elle-même, disait-il, la récompense de ses efforts; elle établit pour condition première l'esprit de recherche, l'indépendance de la raison, l'affranchissement de tout joug autre que le joug salutaire de la foi (1). » C'est ainsi qu'en donnant à la religion un caractère philosophique, il voulait aussi environner la philosophie d'une sanction religieuse, la recommander à son siècle en la lui rendant respectable, en la liant aux plus nobles intérêts de l'humanité. Le platonisme lui apparaissait comme un vaste commentaire de l'Évangile, et reprenait le rang que lui avaient assigné les premiers Pères de l'Église.

C'est encore sans doute la même pensée dominante qui a dicté à Jean Pic son *Heptaple*, traité dans lequel il prétend expliquer, par une allégorie tirée des théories platoniciennes, la création telle qu'elle est décrite dans la Genèse.

L'*un* et l'*être* sont-ils identiques? sont-ils distincts? Cette question a beaucoup occupé, partagé l'Académie et le Lycée. Laurent de Médicis avait soutenu contre Politien la doctrine de l'identité. Jean Pic, à son tour, défend la seconde contre Faventin; mais il s'efforce en même temps de con

(1) *Joh. Pici opera*, *De hominis dignitate*, t. I, p. 210, 212.

cilier sur ce point Platon et Aristote. « La notion de l'*être* suppose toujours quelque chose de concret, dit-il, tandis que celle de l'*un* peut ne s'appliquer qu'à une simple abstraction. Lorsque Platon assigne à l'*un* un rang supérieur à celui de l'*être*, c'est en tant que l'*être* n'existe pas par lui-même (1). »

Quoique le traité de Jean Pic de la Mirandole contre l'astrologie soit le plus remarquable de ses ouvrages, celui qui a mérité et obtenu le plus d'éloges, nous ne pouvons en faire mention ici que pour caractériser encore l'époque à laquelle il l'écrivait, en rappelant qu'il y avait alors du mérite et du courage dans une semblable entreprise.

Neveu du précédent, Jean-François Pic fut à la fois son successeur et dans la principauté dont il portait le nom, et dans la carrière d'études qu'il avait embrassée. Il ne recueillit dans les honneurs terrestres qu'un bien funeste héritage. Dépouillé deux fois par son frère, Jean-François fut assassiné par son propre neveu. Mais il sut profiter avec avantage des exemples de son oncle; il continua ses travaux, imita ses vertus; comme lui, il associa une haute piété aux recherches philosophiques; la religion et la philosophie le consolaient dans ses revers. Ainsi, ces deux illustres platoniciens de l'école moderne, tous deux com-

(1) *Joh. Pici opera*, t. I, p. 160.

blés à leur naissance des faveurs de la fortune, apprirent également à s'élever au-dessus d'elle, l'un en se dépouillant librement de ses dons, l'autre en supportant noblement ses rigueurs.

Si Jean-François déploya des talents moins extraordinaires et moins précoces que ceux de son oncle, il fit du moins un emploi plus prudent et plus réservé de ceux qui lui étaient échus en partage. Nous apprenons de lui qu'il avait composé un certain nombre d'ouvrages; il nous en a donné la liste, mais la plupart de ses écrits n'ont point vu le jour. Son traité *sur l'étude de la philosophie divine et humaine* nous découvre l'esprit qui animait ses travaux, le but qu'il s'y proposait. C'est par ses rapports avec cette philosophie religieuse à laquelle il donne le nom de divine, que Pic mesure l'utilité de la sagesse humaine. La science peut conduire à la contemplation de la divinité; en cela consiste son mérite. L'enseignement de Platon sera donc une introduction à la doctrine chrétienne; l'un s'éclairera par l'autre (1). Telle est encore la pensée qui préside à l'*examen de la vanité de la doctrine des païens* : on dirait, en lisant ce traité, que le prince philosophe s'est proposé d'imiter Sextus l'Empirique; il se complaît à opposer entre elles les opinions des philosophes de l'an-

(1) *Johan. Franc. Pici.*, *De divinæ et humanæ philosophiæ studio*, dans ses œuvres jointes à celles de son oncle, t. II, p. 3.

tiquité ; il s'efforce d'en marquer l'insuffisance ; il s'attache avec un soin particulier à la critique d'Aristote ; mais, dans ce scepticisme apparent, il a voulu, comme il le déclare expressément lui-même (1), précipiter la sagesse humaine du haut de ce trône qu'elle avait usurpé, pour faire triompher à sa place celle qui seule est légitime, celle dont la révélation est la source. Telle avait été aussi l'intention de plusieurs Pères de l'Église ; telle a été plus récemment, telle est encore aujourd'hui celle de quelques écrivains ecclésiastiques. Mais, aux yeux de Jean-François Pic, Platon jouit d'une glorieuse exception ; protégé par la doctrine chrétienne, dont il est considéré comme le précurseur, il trouve auprès d'elle un abri contre la proscription qui enveloppe tous les autres sages ; il est même associé aux honneurs du triomphe. La théorie des *idées* est spécialement défendue contre les nombreuses objections du Stagyrite par des argumentations non moins nombreuses, sinon justes et profondes. Le platonicien moderne a mieux réussi à faire ressortir l'incertitude et la confusion qui subsistent dans les diverses hypothèses imaginées par ses prédécesseurs pour expliquer le mode d'existence et le séjour de ces exemplaires éternels. Parmi les maximes des platoniciens, il en est une qui a été

(1) *Examen doctrinæ vanitatis gentilium*, l. IV, c. 2.

empruntée avec empressement par nos auteurs ascétiques, et que Pic s'est plu à commenter : c'est celle qui fait consister dans la méditation de la mort l'essence de la philosophie. Il s'empare avec la même complaisance de cet autre point de vue des platoniciens, qui considère l'amour comme le principe universel des êtres et comme l'âme de la nature (1).

Le traité de Jean-François Pic *sur l'imagination* n'est pas sans quelque intérêt, comme tendant à ramener la philosophie à l'esprit d'observation et à l'utilité pratique. L'auteur y retrace, sinon d'une manière neuve, du moins avec assez d'exactitude et de sagesse, les principales lois qui régissent cette importante faculté, les fonctions qui lui sont propres, leur légitime emploi, leurs écarts, les moyens de prévenir ces écarts auxquels il attribue toutes les erreurs de l'entendement humain, ou du moins d'y porter remède.

On lit avec plus d'intérêt encore la controverse de Pic avec le Bembo sur le *principe de l'imitation*. Le célèbre secrétaire et favori de Léon X, qui avait concouru avec tant de zèle et de succès à remettre en honneur l'étude des modèles de l'antiquité, ne croyait pouvoir assez recommander de chercher en eux les règles absolues du beau, et de mar-

(1) Voyez son Traité sur *la mort du Christ*, adressé à Savonarole, t. II, p. 31.



cher fidèlement sur leurs traces. Le second prince de la Mirandole osa dès lors, en présence d'un tel apologiste, au milieu de l'enthousiasme général qu'excitaient les monuments immortels de la Grèce et de Rome, combattre l'excès de ce culte, signaler les dangers d'une imitation trop servile, appeler le génie à chercher ses modèles plus haut encore; il osa dire que s'il faut suivre l'exemple des anciens, c'est en remontant comme eux à la contemplation du type véritable, de celui qui réside dans la nature. Mais ce langage ne pouvait guère être alors généralement compris par les littérateurs; il ne pouvait guère être mieux compris par les philosophes.

Comme son oncle, Jean-François Pic a traité la question de l'*un* et de l'*être*, mais sans y répandre de nouvelles lumières; comme son oncle, il a combattu le préjugé de l'astrologie par des arguments en bonne forme. Cependant, il est loin de rejeter toute espèce de divination; il professe même expressément que l'esprit de l'homme peut obtenir une espèce de *prénotion*, c'est-à-dire une connaissance anticipée des faits à venir, connaissance qui, brillant de sa propre lumière, n'a besoin du secours d'aucun raisonnement, espèce de révélation habituelle, individuelle, qui ne peut être, du reste, qu'une faveur spéciale accordée par Dieu même (1).

(1) *De rerum prænotione libri tres*, p. 248.

La grande théorie platonicienne des *idées* trouva encore dans le comte *Scipion Agnelli* un ardent apologiste contre les péripatéticiens et un zélé commentateur ; ou plutôt, cet écrivain, comme le remarque son éditeur Alexandre Andreasi, tenta de réconcilier sur ce sujet les vues des deux grands maîtres de la philosophie grecque. Morhoff nous apprend que de grands éloges furent décernés à l'ouvrage de Scipion Agnelli par plusieurs auteurs contemporains; lui-même applaudit à la justification tentée par le platonicien de Venise (1). L'objet que celui-ci s'était proposé excite une juste curiosité : il annonce qu'il traitera tour à tour et des inventeurs de cette célèbre théorie, et de cette théorie en elle-même, et de l'emploi qu'elle peut recevoir ; ce sont les trois titres qui se partagent sa dissertation. Toutefois, en la lisant, on est forcé de reconnaître qu'elle ne remplit guère l'attente que porteraient à concevoir de semblables témoignages et le plan d'après lequel elle était conçue.

La portion historique, ou du moins prétendue telle, repose ou sur des interprétations hasardées, ou sur des traditions incertaines, ou sur des ouvrages apocryphes. Agnelli voit la source première de l'hypothèse platonicienne dans le passage de la Genèse : *Faisons l'homme à notre image ;*

---

(1) *Polyhistor.*, t. II, l. I, c. 7, p. 44.

il la retrouve dans les psaumes, dans l'Évangile selon saint Jean ; il la retrouve dans les théologiens de la plus haute antiquité, dans Hermès, Zoroastre, Orphée, Pythagore, Empédocle : « Saturne, par exemple, dans Orphée, n'est qu'un symbole du règne de la contemplation, et la raison en est qu'il a reçu le nom du *repos*. C'est pourquoi, ajoute l'auteur, le repos avait été aussi prescrit aux Hébreux pour le jour du sabbat. » Aussi n'hésite-t-il pas à penser que les anciens philosophes ont connu le Verbe divin, éclairés qu'ils étaient par une lumière supérieure.

Considérant cette théorie dans l'exposition qu'en a donnée le fondateur de l'Académie, Scipion Agnelli reproche à Aristote de l'avoir quelquefois mal comprise, surtout lorsque ce dernier suppose que, dans l'opinion de Platon, les *idées* auraient une existence propre. En effet, dit-il, Platon, dans le Timée, n'attribue aux *idées* qu'un seul mode d'existence, celui dont elles jouissent au sein de l'intelligence divine, à laquelle elles servent comme autant d'exemplaires, et qui les contemple pour les réaliser. Aristote lui-même ne reconnaît-il pas la même vérité en d'autres termes, du moins quant à sa substance, lorsqu'il voit dans la divinité, non-seulement la fin de l'univers, mais sa cause efficiente (1)? Après

(1) *Disceptationes de idæis*, Venet., 1615, in-4°, l. 1.

avoir essayé de rapprocher Platon et Aristote, Scipion Agnelli tente aussi de réconcilier saint Thomas et Scot, ce qui est peut-être plus difficile.

Dans la portion dogmatique, la dissertation de Scipion Agnelli obscurcit peut-être la doctrine platonicienne, plus encore qu'elle ne réussit à l'éclairer, quoique la lumière sur un tel sujet ne pût être répandue avec trop d'abondance. Cette dissertation est malheureusement tout empreinte encore des formes de l'école. La troisième division, qui termine l'ouvrage et qui promettait d'être pratique, est sans doute celle qui eût été la plus neuve; on eût aimé à apprendre quel emploi utile la théorie des *idées* peut en effet recevoir, et c'eût été répondre encore à l'une des objections les plus graves qui s'élèvent contre elle. Mais l'auteur paraît avoir à peine supposé la grandeur, les difficultés de la question, et l'objet réel auquel sa solution devait tendre.

Grâce à l'impulsion donnée par ces illustres savants, l'Italie vit ériger alors quelques chaires destinées à l'enseignement de Platon, à côté de celles, plus nombreuses il est vrai, qui appartenaient à Aristote. Néanmoins, après le premier éclat jeté par l'Académie florentine, l'enseignement de Platon parut languir, et pendant un siècle nous ne retrouvons en Italie aucun talent de premier ordre qui se soit dévoué à cette cause, quoiqu'il restât encore tant à faire pour la ser-

vir utilement, quand ce n'eût été que de montrer Platon tel qu'il est réellement. Au XVIe siècle, à Ferrare, il s'élève encore un platonicien qui prête à cette cause l'appui d'un talent remarquable et d'une vaste érudition. En lui se termine la succession des nouveaux disciples de Platon produits par l'école d'Italie. Il ne paraît pas apercevoir les véritables besoins de la cause à laquelle il se dévoue ; il suit les traces de ses prédécesseurs, sans réparer leurs fautes. François Patrizzi, plus connu sous le nom latin de Patricius, était Dalmate ; mais pendant sept années il enseigna à Ferrare, où le duc Alphonse II lui avait confié une chaire de philosophie platonicienne. Le zèle qui l'animait pour l'acquisition des connaissances, les disgrâces qui accablèrent sa vie, les privations qui exercèrent son courage, doivent sans doute faire tempérer les reproches qu'on a adressés à son caractère. C'était encore le temps où l'érudition s'exerçait sur des manuscrits qu'on allait chercher au loin, avec de grandes fatigues et non sans périls. Les voyages que Patricius entreprit pour ces conquêtes scientifiques lui attirèrent de nombreux malheurs. Le généreux Mocenigo, archevêque de Chypre, l'arracha enfin à l'adversité. Montecatino, célèbre péripatéticien, jugea Patricius propre à coopérer au rapprochement entre Platon et Aristote, qui était l'objet de ses propres vœux ; Patricius se montra lui-même disposé à seconder ce dessein. Ce fut dans cette vue que

Montecatino le recommanda au duc Alphonse II ; ce fut aussi dans cette vue que Patricius annonça vouloir donner au public ses célèbres *Discussions péripatéticiennes*, dont le premier volume, contenant une histoire complète de la philosophie aristotélique, parut en être le fidèle accomplissement. Mais, soit que le professeur de Ferrare eût d'abord déguisé ses véritables opinions pour obtenir la protection des péripatéticiens, soit que ses opinions eussent en effet changé, on le vit avec surprise, dans les volumes suivants, charger d'accusations la mémoire d'Aristote et faire ressortir l'incompatibilité de ces mêmes doctrines dont il avait promis d'être le conciliateur. Toutefois, sa critique de la philosophie aristotélique n'est pas dépourvue de quelque mérite : « Quel » besoin, disait-il, quel besoin avait-on d'ériger » en principe des choses cette *privation* qui n'est » point un être en soi, et qui ne se révèle que par » accident ? Qu'est-ce que cette forme à laquelle on » donne le titre de substance ? Je n'entends qu'un » nom, je demande en vain qu'on me fasse con- » naître la chose ; on ne m'offre qu'une notion » vague que les sens ne peuvent saisir, que la » pensée même ne peut déterminer (1). » Patricius ne peut, certes, refuser le titre de philosophe à Aristote ; mais comment accorderait-il un sem-

(1) *Discussiones peripateticæ*, t. IV, l. II, p. 379.

blable honneur à ceux qui se traînent servilement sur les traces de leur maître? « Le philosophe est » celui qui s'applique à rechercher la vérité et à » connaître les êtres tels qu'ils sont réellement. »

Les jugements de Patricius parurent cependant modifiés encore une fois, ou plutôt ils furent seulement mieux expliqués et remis en accord dans un petit traité intitulé : *Aristote exotérique.* Là, le professeur de Ferrare, en distinguant deux Aristote, en les opposant même l'un à l'autre, réserve la sévérité de ses censures à la doctrine patente, mais honore, vante, célèbre la doctrine secrète, dans laquelle il se plaît à retrouver la fidèle émanation des théories de Platon.

Toutefois, le platonisme de Patricius n'est pas lui-même plus exact que celui des Ficin, des Pic de la Mirandole. Aristote s'étonne de devenir, dans ce nouvel interprète, l'organe d'une philosophie mystique, de la philosophie égyptienne (1). C'est encore Noé qui a sauvé le dépôt de la philosophie primitive; Hermès l'a reçue de la bouche même de ce patriarche; les prêtres de la Chaldée et de l'Arménie l'ont transmise à Zoroastre, à Abraham; Orphée, Thalès, Pythagore, Démocrite en ont doté la Grèce (2). Le syncrétisme le plus étendu se justifie par ces prétendues origines.

Patricius se distingue cependant des modernes

---

(1) *Aristotelis philosophia mystica sive ægyptiaca.*
(2) *Ibid.*, t. III, l. I, p. 292.

platoniciens, auxquels il succède, par le désir de se créer à lui-même une doctrine propre et originale, et déjà nous voyons se manifester en lui cette tendance qui devait succéder à la servile érudition, cette influence que l'enthousiasme platonique devait exercer sur les esprits doués de quelque talent inventif; et cette circonstance fait de l'apparition de cet auteur, à l'époque qui nous occupe, un phénomène qui mérite une attention particulière. Quelques écrivains ont voulu voir déjà en lui un précurseur de Gassendi et de Descartes. Il aspire à l'indépendance, il en donne le signal. « Nous repoussons avec horreur, dit-il, du » domaine de l'esprit humain, et la violence et la » fraude. L'intelligence n'obéit qu'à la raison, » elle la suit librement. C'est par la raison aussi » que l'homme doit être conduit à Dieu. J'ai ap» pliqué toutes mes forces, en prenant la raison » pour appui, à obtenir cette philosophie véritable » et divine (1). »

Néanmoins, dans ce penseur original que nous attendons, nous ne trouvons encore que l'érudit dont toute la science n'est formée que d'emprunts. Son indépendance prétendue consiste à faire dans les idées des anciens un choix arbitraire, aveugle, irréfléchi, et à accumuler ainsi les éléments les

(1) Voyez la dédicace de sa *Philosophie nouvelle* au pape Grégoire XIV.

plus hétérogènes, les plus incompatibles. Le fonds en est essentiellement tiré de Platon ; il met à contribution presque tous les anciens ; peut-être même dérobe-t-il quelques vues à son contemporain Telesio. De la sorte, aux hypothèses d'une philosophie matérielle il mêle les spéculations mystiques; aux monades, l'unité absolue de Plotin ; à la double échelle ascendante et descendante des néo-platoniciens il associe la grande maxime aristotélique qui fait dériver toutes les connaissances des sens : c'était confondre les deux pôles. On ne trouve rien de nouveau dans son ouvrage, excepté les mots. Se faisant sans doute illusion à lui-même, il a pris le néologisme pour une source de découvertes. Aussi, loin de répandre la lumière, il n'a fait qu'épaissir les ténèbres.

Patricius divise la philosophie en quatre branches, auxquelles il donne les noms de *panaugie*, *panarchie*, *panpsychée* et *pancosmie*. Elles se résument dans les quatre propositions suivantes : « 1° Toute lumière provient d'une lumière primitive qui est Dieu même ; 2° Dieu est le plus haut principe des choses ; 3° Tout est peuplé d'âmes ; 4° Le monde entier est soumis à l'unité et à la coordination dans l'espace et la lumière qui constituent deux substances incorporelles.

» A l'unité répondent les monades ; des monades dérivent les essences ; des essences, les vies ; des vies, les intelligences ; des intelligences, les esprits ; des esprits, les diverses natures ; des na-

tures, les propriétés ; des propriétés, les espèces ; des espèces, les corps.

» Nos sens sont l'origine de nos connaissances, mais la raison en est le flambeau. A l'aide de la lumière solaire qui est l'image de Dieu même, l'esprit de l'homme est conduit à une autre lumière primitive ; car il y a au-dessus de l'astre du jour une clarté incréée, éternelle.

» L'espace, la chaleur, la lumière, expliquent tout le système des êtres ; elles en sont le théâtre, la vie, la révélation (1). »

Partout, au lieu d'un véritable système, nous ne savons reconnaître dans cet ouvrage que la confusion d'idées ordinaire à ceux qui ont beaucoup lu sans être capables de juger ce qu'ils ont lu, ni même de s'en rendre un compte exact. Partout nous y apercevons l'abus des mots qui fait confondre les diverses acceptions des mêmes termes et appliquer aux êtres concrets les termes qui expriment les simples vues abstraites de l'esprit, ou qui égare l'esprit par l'aveugle emploi des métaphores.

Nous ne pouvons donc accorder au professeur de Ferrare d'autre mérite que celui d'avoir excité les autres à exécuter ce qu'il avait eu le dessein d'accomplir, soit par un choix plus judicieux des

---

(1) *Panaugia*, l. I, § 1; l. IX, § 20. — *Panarchia*, l V, § 2. — *Pancosmia*, l. I, § 65; l. IV, § 79.

trésors de l'antiquité, soit par des créations plus réelles et mieux entendues. L'exemple même de ses écarts peut être utile pour faire sentir les inconvénients d'une érudition indigeste dans les recherches philosophiques.

Ceux des platoniciens modernes qui furent conduits par les théories de cette école aux diverses espèces de mysticisme trouveront bientôt leur place dans le tableau que nous dresserons des principales sectes mystiques récentes, en tant qu'elles ont pu s'allier aux écoles philosophiques. Pendant qu'une exaltation sans bornes conduisait ces adeptes d'un platonisme exagéré à prendre dans le système de Platon un point d'appui pour les plus hautes spéculations de l'ordre surnaturel, quelques autres, suivant en quelque sorte une direction inverse, tentèrent de faire descendre ce système dans l'ordre naturel et de l'introduire au sein de la physique. Un médecin bohémien, Marc de Kronland, professeur à l'université de Prague, ouvrit cette nouvelle carrière. Transportant dans le sein de l'univers sensible ces exemplaires dont Platon avait peuplé le règne des intelligibles, il prêta aux idées une existence réelle et positive ; il crut voir en elles les étincelles de cette vie qui anime tous les êtres ; il considéra les idées non-seulement comme les types d'après lesquels les choses sont formées, mais comme les germes eux-mêmes dans lesquels elles sont contenues et du sein desquels elles se

développent. Il soutient, il est vrai, que ses *idées* ne sont point celles de Platon ; et, en effet, loin de les supposer coéternelles à Dieu, il les fait dériver du créateur, les range dans le domaine de la création ; il en remplit le chaos : à la voix du suprême ordonnateur, ces idées se séparent, se disséminent, se fécondent ; elles vont se répandre, les unes dans les cieux, les autres sur la terre ; mais, après s'être ainsi dispersées, elles conservent encore entre elles une sorte de consanguinité ; elles exercent les unes sur les autres une influence réciproque (1). Nous verrons bientôt cette hypothèse se développer sous diverses formes dans les spéculations des mystiques, demander au spiritualisme la clef des phénomènes de la physiologie, et, si elle confond trop souvent deux régions essentiellement distinctes, rendre cependant peut-être quelque service à la science, en appelant l'attention sur les forces actives, sur les principes de vie qui respirent au sein de la nature sensible.

La nouvelle école platonicienne qui s'éleva en Italie, à l'époque de la restauration des lettres, fut certainement le phénomène le plus remarquable de l'histoire de la philosophie au xve siècle. L'éclat qu'elle répandit fut brillant sans doute, mais passager. Cette école ne survécut guère à l'Aca-

---

(1) *Idœarum operatricium idœa*, etc., Prague, 1635.— *Philosophia vetus restituta*, *ibid.*, 1662.

démie florentine, au sein de laquelle elle était née. Plusieurs causes contribuèrent à la faire rapidement disparaître. Les doctrines scolastiques conservaient une autorité absolue dans l'enseignement public, occupaient exclusivement toutes les chaires. La protection que la nouvelle école platonicienne avait cherchée dans les idées religieuses, la faveur qu'elle avait espéré en obtenir, ne furent guère qu'une douce illusion de ses chefs. La théologie, identifiée depuis longtemps avec le péripatéticisme, ne consentit point à l'alliance proposée, sollicitée avec tant d'ardeur. Léon X lui-même, quoique devant être porté par tant de motifs à jeter un regard de complaisance sur l'académie des Médicis, Léon X donna la préférence à Aristote. D'un autre côté, si le platonisme ressuscité, tel qu'il se produisit alors, devait sourire aux âmes nourries d'une piété recueillie, méditative, exaltée, l'appel qu'elle faisait à l'enthousiasme moral ne pouvait guère être entendu. Les mœurs du temps ne pouvaient sympathiser avec elle. Le siècle, le pays que Machiavel n'étonnait pas, dont il était le peintre fidèle, pouvaient-ils accueillir avec transport une doctrine dont le mérite et la beauté consistaient essentiellement dans son accord avec les sentiments les plus généreux et les plus élevés? Le platonisme, au lieu de rencontrer des appuis, semblait donc être repoussé de toutes parts, et par les professeurs, et par les théologiens, et par les gens du

monde. Lui-même négligea ce qui eût pu lui procurer de vrais succès, et par ses propres écarts accéléra aussi sa décadence. Né d'une érudition trop confuse et dépourvue de critique, il s'alimenta d'un enthousiasme sans règle et sans mesure. Il ne sut ni s'appuyer sur de solides fondements logiques, ni se diriger vers des applications utiles; il se berça de vagues spéculations, il se renferma dans une contemplation trop oiseuse. L'aveugle et imprudente confiance avec laquelle il s'appropria le syncrétisme des néoplatoniciens le précipita bientôt, par une pente inévitable, dans les exagérations d'un mysticisme qui désormais fut son résultat unique, et dont le tableau va se dérouler sous nos yeux. Il se dénatura par l'effet de sa propre tendance; il eut aussi trop souvent le tort de vouloir conserver une fidélité malheureuse aux formes et au langage barbare de l'école; il se dépouilla ainsi en partie lui-même des charmes qui lui appartenaient, ou du moins il les voila sous des apparences bien propres à les faire méconnaître; il acheva plus d'une fois aussi de corrompre, par la subtilité des distinctions, par l'abus des mots, ce qu'il y avait déjà de vicieux dans les notions dont il avait hérité. Il ne pouvait être d'ailleurs dans la destinée des anciens systèmes de philosophie qui se reproduisaient à la restauration des lettres de se maintenir longtemps parmi les modernes tels que la tradition les avait conservés; le mouvement imprimé à l'esprit hu-

main ne permettait pas cette fidélité durable qui eût rendu la science stationnaire. Le platonisme, moins que tout autre système, pouvait se promettre une fixité invariable, et certes c'était pour lui autant peut-être un mérite qu'un sujet de blâme. Si, d'un côté, ses principes étaient exposés à ressentir quelque mobilité et quelque incertitude par l'effet de la part trop considérable qu'il accordait à l'imagination dans les travaux de la raison, d'un autre côté l'éveil qu'il donnait à l'activité spontanée de l'entendement devait favoriser l'indépendance de la pensée.

Aussi, parmi les premiers auteurs des tentatives plus ou moins heureuses qui vont bientôt être hasardées pour introduire dans la philosophie des créations nouvelles, nous trouverons plus d'un disciple du platonisme, auquel l'influence du platonisme lui-même a imposé le besoin de l'originalité et fait espérer les succès de l'invention. Les fruits que le platonisme a produits par cette influence indirecte, cachée, mais puissante, ont été plus considérables que ceux qu'il eût pu attendre d'une paisible et constante docilité.

Nous devons savoir gré encore à l'école platonicienne d'Italie d'avoir opposé ses doctrines épurées à la corruption du siècle au milieu duquel elle se forma, d'avoir protesté avec courage contre le règne de la sensualité, quoiqu'en déplorant sans doute qu'en plaidant éloquemment la cause des mobiles désintéressés, elle ait placé les vues

qui doivent régir les actions humaines dans une sphère trop peu accessible à la plupart des hommes. Nous devons lui savoir gré d'avoir cherché dans la science un aliment pour l'âme, d'avoir rapporté essentiellement à la morale ses méditations habituelles, d'avoir étroitement associé la recherche de la vérité à l'amélioration des mœurs, d'avoir rendu ainsi à l'étude un noble et puissant intérêt, lorsque la philosophie accréditée n'était qu'un frivole et stérile exercice pour l'esprit, et d'avoir ainsi, du moins par le but qu'elle se proposait, rappelé la science de la sagesse à sa destination primitive, comme à sa dignité naturelle.

Enfin, en reconnaissant les secours de tout genre que l'école platonicienne d'Italie reçut de la restauration des lettres et des circonstances générales qui amenèrent cette grande révolution, n'est-il pas juste aussi de reconnaître que cette illustre école contribua à son tour, par une réaction salutaire, à seconder cette rénovation de tous les arts libéraux ? Les grandes pensées et les sentiments élevés ont plus de puissance pour éveiller le génie des arts que toutes les faveurs des princes. On ne saurait douter que le commerce d'idées nouvelles dont l'Académie florentine devint le centre, ne produisit des effets réels plus étendus encore, quoique moins apparents, que les encouragements donnés par les Médicis. Dans les jardins Ruccellai, sous les berceaux de lauriers

de Correggio, Platon, empruntant l'organe de Marsile, dut seconder dans le cœur de ses amis la noble ardeur qui les portait aux savantes études ; il dut, par cette poésie cachée qui respire dans ses doctrines, exciter l'esprit d'invention ; il dut ramener les méditations des artistes vers les types de l'idéal; il dut former le goût en l'exerçant à apprécier le prix du beau et les charmes de l'élégance. Les arts durent apprendre de lui ce qu'ils peuvent emprunter aux lumières de la raison; les lettres durent reconnaître aussi ce qui constitue leur plus vraie dignité. Cette chaleur d'enthousiasme, cette pureté de vues, cette singulière générosité de sentiments qui animait la philosophie nouvelle, devaient favoriser toutes les inspirations fécondes. Oui, Platon devait présider à cette rénovation, en quelque sorte comme Apollon préside au concert des Muses. On ne l'a point assez remarqué, nous le pensons du moins : les circonstances extérieures frappent toujours plus vivement, dans l'ensemble d'un phénomène, que l'action des causes morales. Les services qu'a rendus l'école platonicienne d'Italie au xv[e] siècle n'ont point été assez appréciés. Cette école elle-même, ses travaux, ses doctrines, sont presque tombés dans l'oubli. Il était temps de réparer enfin cette injustice, de réclamer pour cette école l'estime, la reconnaissance qui lui sont dues.

Plus tard, et vers la seconde moitié du xvii[e]

siècle, nous verrons le platonisme renaître une seconde fois, mais par le concours d'autres causes, avec un autre caractère, et surtout plus fidèle à la vraie pensée de son auteur ; nous le verrons aussi porter des fruits plus utiles. Mais il paraît convenable d'attendre, pour développer ce second tableau, d'être arrivé à l'époque où se produisit le phénomène qui doit y être exposé, et d'avoir rendu compte des circonstances qui le préparèrent.

CHAPITRE III.

Nouvelles destinées de la philosophie d'Aristote.

Lefebvre d'Étaples. — Leonico Tomæo. — Pomponace. — André Césalpin. — Luther. — Mélanchton, etc.

La restauration des lettres trouva parmi nous la condition d'Aristote bien différente de celle de Platon ; elle influa aussi d'une manière bien différente sur la destinée de la philosophie du premier.

Elle trouva Aristote en possession de tous les honneurs du triomphe, d'un triomphe absolu, universel, non contesté, prolongé depuis plusieurs siècles. C'était en son nom, du moins, que toutes les sciences étaient enseignées; c'était en vertu de son autorité que toutes les questions étaient décidées. Qu'avait-il donc à attendre de la grande révolution qui renouvela les études littéraires? d'être cependant véritablement connu. Telle fut en effet la destinée singulière de cette philosophie, qu'elle finit par où elle eût dû commencer; que, dénaturée longtemps, elle usurpa l'empire, et, restituée à son vrai caractère, elle perdit bientôt le pouvoir et peut-être l'estime elle-même qui lui était due.

L'Aristote des écoles, bien loin d'être l'Aristote primitif, l'Aristote d'Athènes, n'était plus même celui qu'avaient éclairé les premiers commentateurs grecs : c'était un Aristote moderne, formé par l'amalgame de commentaires récents, spécialement empruntés aux Arabes; c'était surtout l'Aristote de Cordoue, c'était Averroës donnant ses propres opinions au nom du fondateur du Lycée, ou les confondant du moins avec la doctrine de celui-ci. Comment faire la séparation ? comment retrouver et mettre en lumière l'aristotélisme original et légitime dans toute sa pureté ? Il fallait remonter aux sources ; il fallait retrouver, rétablir les textes ; il fallait mettre en regard les écrits des anciens qui pouvaient en faire obtenir une interprétation fidèle. Une telle entreprise demandait de grandes richesses littéraires ; elle exigeait d'immenses travaux. Les textes étaient obscurs par eux-mêmes, souvent transposés, altérés, interrompus. De nombreuses recherches dans les manuscrits, une connaissance approfondie de la langue grecque, une étude persévérante des commentateurs fidèles, une critique exercée et judicieuse, pouvaient seules rendre, avec une entière sécurité, la véritable intelligence de cette vaste doctrine exposée dans les nombreux écrits du Stagyrite. Cette entreprise occupa le XVIe siècle, ce siècle de l'érudition, l'occupa tout entier, absorba les veilles des plus infatigables savants, et cependant elle ne put être complètement ache-

vée; elle attend encore aujourd'hui quelques efforts pour avoir atteint son but. Sans doute le tableau de ces longues fatigues appartient plus à l'histoire littéraire qu'à l'histoire philosophique; cependant, parmi les circonstances qui accompagnèrent l'exécution de cette difficile entreprise, nous découvrons quelques phénomènes qui appartiennent à l'histoire de l'esprit humain et qui ne sont pas sans intérêt pour faire connaître la marche qu'il a suivie.

Déjà Théodore Gaza, Georges de Trébizonde, Georges Scholarius, avaient ouvert la carrière, soit en célébrant le fondateur du Lycée, dont ils avaient dès leur jeunesse étudié les ouvrages originaux, soit en commençant à traduire quelques écrits des sages de l'antiquité. Georges Scholarius avait même publié des introductions au traité de Porphyre sur les notions universelles, aux *Prédicaments* d'Aristote et au livre de l'*Interprétation*.

Mais si l'honneur d'avoir ressuscité le platonisme appartient à l'Italie, la France réclame celui d'avoir vu éclore dans son sein les importants travaux qui rétablirent Aristote dans sa pureté primitive. Cette gloire appartient à Lefebvre d'Étaples, et certes elle ne paraît pas médiocre, lorsqu'on considère par quelles fatigues il acheta le rang qu'il occupa parmi les érudits de son temps. Né pauvre dans un village de Picardie, mais animé d'un zèle ardent pour l'étude, il sentit, par l'une de ces heureuses inspirations qui

créent les hommes supérieurs, qu'il fallait aller puiser la lumière à des sources nouvelles et s'élancer au delà de l'étroite sphère dans laquelle l'enseignement était encore renfermé au sein de sa patrie. Une généreuse émulation lui fit concevoir la pensée de faire participer la France aux conquêtes qui enrichissaient et illustraient l'Italie. Dans ce dessein, il visita cette terre classique de la littérature, alors si féconde en esprits distingués; il parcourut aussi l'Asie, pénétra même en Afrique, rechercha enfin dans toute l'Europe le commerce des hommes éminents par leurs connaissances. Ce fut par ses soins infatigables qu'Aristote se montra enfin aux regards surpris de ceux qui depuis si longtemps croyaient le suivre : Aristote sortit de ses mains orné en même temps que restauré. Mais Lefebvre eut le bon esprit de présenter ce grand maître comme un modèle, au lieu de prétendre encore l'imposer comme une autorité; et lui-même, en expliquant le texte qu'il livrait au public, donnait l'exemple de cette juste liberté; il montrait de quelle manière Aristote devait être consulté, étudié, et non obéi : exemple malheureusement trop mal compris de ceux auxquels il était offert.

Lefebvre d'Étaples avait cultivé avec soin les sciences mathématiques, les considérant, ainsi que Platon, comme la meilleure préparation à la philosophie. Il justifia lui-même cette opinion à quelques égards, car c'est sans doute à de graves

études qu'il fut en partie redevable de l'esprit méthodique et de la clarté qui caractérisent ses écrits. D'aussi vastes travaux, d'aussi sérieuses études, ne l'empêchèrent point de se nourrir du commerce des belles-lettres; il leur demanda même de venir au secours de la philosophie, pour l'arracher aux formes barbares dans lesquelles elle était captive et qui convenaient si bien aux intérêts d'une ignorance présomptueuse. On a dit de lui qu'il fut pour Paris ce que Cicéron avait été pour Rome; qu'il enseigna à la France à réconcilier l'art oratoire avec la science de la sagesse (1). Sans s'être créé une doctrine propre en philosophie, il acquit la réputation d'un vrai et grand philosophe, parce qu'il avait préparé du moins les progrès de la science en même temps qu'étendu son empire et rendu ses leçons plus accessibles. Il devint l'ornement, non-seulement de son pays, mais de son âge. Il eut le bonheur rare à cette époque de travailler à régénérer les études, sans éprouver les persécutions que suscitaient alors à tous les promoteurs des améliorations les préjugés établis et l'intérêt des hommes en possession de l'enseignement. Quoique suspect, comme la plupart des hommes qui s'efforçaient de provoquer le progrès des connaissances, d'adhérer aux opinions religieuses des réfor-

(1) V. Paul Jove, Ménage, Pope Blount, Wimpheling, etc.

més, quoique engagé dans quelques discussions politiques qui lui attirèrent des ennemis, quoique en butte aux animosités de la Sorbonne et des ordres monastiques, il jouit constamment de la protection de François Ier. Il trouva un asile honorable auprès de la reine Marguerite de Navarre dont il avait mérité la bienveillance. Il y acheva en paix cette vie dont le cours égala presque un siècle et qui fut tout entière remplie par une infatigable activité, tout entière consacrée aux intérêts de la science.

L'université de Paris ne tarda point cependant à profiter des trésors qui lui étaient offerts; elle s'appropria ce nouvel Aristote qui venait de lui être rendu. L'étude du texte de ce philosophe devint l'objet principal de son enseignement, ou, pour mieux dire, le cadre général dans lequel tout l'enseignement vint se distribuer. Lorsqu'en 1552 le cardinal d'Estouville réforma l'université de Paris, il interdit d'une manière expresse d'admettre aux thèses tout élève qui n'aurait pas étudié avec soin les ouvrages originaux du Stagyrite. Le statut contient même une longue énumération de ces écrits, dans laquelle on remarque l'omission de celui qui porte pour titre : *De physico aùditu.* En 1601 l'université éprouva une nouvelle réforme : l'article 38 des statuts alors adoptés assigna deux années entières à l'étude des ouvrages d'Aristote; les articles 39 à 42 réglèrent l'ordre suivant lequel ils devaient être enseignés.

L'Italie savante ne négligea point cependant de cultiver le nouveau champ que lui offrait l'étude des textes originaux d'Aristote. Leonico Tomæo lui rendit à cet égard un service du même genre que celui dont la France était redevable à Lefebvre d'Étaples. Né à Venise, en 1547, d'un père épirote, Tomæo avait étudié les lettres grecques sous la direction de Démétrius Chalcondile; il traduisit Aristote, Proclus et d'autres philosophes grecs avec élégance et fidélité. Il voulut, dit Paul Jove, délivrer la philosophie des formes barbares de l'école, des vaines subtilités et de tout l'appareil d'une argumentation sophistique. Pour y parvenir, il jugea que le moyen le plus sûr était de substituer aux commentaires des Arabes et des barbares les doctrines antiques tirées des sources les plus pures. Ce fut dans cet esprit que pendant deux ans il enseigna le texte original d'Aristote à Pavie, où ses leçons furent accueillies avec de vifs applaudissements. Leonico ne rendit pas un moindre service à la philosophie en cherchant à la réconcilier avec le bon goût, en l'invitant à reprendre un langage plus digne d'elle que celui de l'école. Érasme le loue avec raison de ce qu'il s'était exercé à imiter les formes que Platon et Cicéron avaient adoptées pour l'exposition de la science. Dans ses *dix dialogues*, il essaya de joindre l'exemple au précepte, et se montra nourri en effet de la lecture des bons modèles (1). Pendant qu'il

(1) V. Fabricius, *Bibl. lat. med.*, t. IV, p. 788.

mettait Aristote en lumière, il se plaisait aussi à cultiver les traditions de l'Académie. Impartial et modeste, étranger à cet esprit de dispute qui tenait lieu trop souvent alors de zèle pour la vérité, il ne mérita pas moins d'estime par ses vertus privées qu'il n'obtint de suffrages par son érudition vaste et choisie.

A la suite de Leonico, nous voyons paraître sur la scène un homme singulier qui, avec bien moins de titres à la considération de son siècle, attira cependant bien plus fortement l'attention, et qui agita même vivement les esprits : c'est le célèbre Pomponace. Disciple de Chalcondile, comme Leonico, Pomponace n'avait ni l'instruction ni l'élégance de ce dernier; il n'avait étudié que dans les sources secondaires; il avait conservé la langue de l'école, il avait aussi puisé à cette source l'ardeur de la controverse; il se distingua surtout par un rare talent pour la polémique. La petitesse extraordinaire de sa taille donnait encore plus d'éclat aux triomphes qu'il remportait dans les champs de la dialectique. Pourvu d'une chaire à l'université de Mantoue, il se chargea d'enseigner à la fois Aristote et Averroës; mais, au lieu d'expliquer l'un par l'autre, il voulut au contraire délivrer le premier des entraves que lui avait imposées le second, déchirer enfin le voile qui avait caché aux regards le vrai fondateur du Lycée. C'était certes une entreprise hardie au milieu de cette Italie qui était alors presque tout entière

averroïste, en présence de ces vieux professeurs accoutumés à proclamer comme des oracles les opinions du philosophe de Cordoue. Le plus illustre, le plus redoutable d'entre eux, le Goliath de l'école, fut terrassé, dit-on, par Peretto (1), dans une lutte solennelle.

Mais une entreprise plus hardie encore, et qui causa bien plus de scandale, fut celle que tenta Pomponace lorsque, pour la première fois après tant de siècles, il voulut opérer le divorce entre la philosophie et la théologie, alors si étroitement entrelacées, et rendre à la première un caractère entièrement profane. Pendant que les modernes restaurateurs du platonisme s'étudiaient à identifier cette doctrine avec les dogmes chrétiens, Pomponace osa au contraire séparer entièrement la doctrine d'Aristote de ces mêmes dogmes dont on l'avait en quelque sorte constitué le dépositaire ; Pomponace osa plus encore, il se mit en contradiction ouverte avec eux.

Cette question si haute et si importante de l'immortalité de l'âme, dans laquelle les platoniciens modernes avaient cherché leur point de vue dominant pour identifier la philosophie et la religion, fut précisément aussi celle qui fournit à Pomponace l'occasion de prononcer entre elles une séparation inattendue. Pomponace entreprit

(1) C'était le nom qu'on donnait à Pierre Pomponace à cause de sa taille de nain.

d'établir non-seulement qu'Aristote n'avait point admis la croyance de l'immortalité de l'âme telle que la religion l'enseigne, mais que cette croyance était même essentiellement contraire à toute la doctrine de ce philosophe. Pomponace n'avait garde de prétendre que dans la doctrine du Lycée l'âme humaine dût être anéantie à la mort; il reconnaissait et déclarait, au contraire, que la permanence du principe pensant après la dissolution du corps en est un corollaire inséparable : il faut bien entendre ce qu'il a fait dire à Aristote, ce qu'il a voulu dire lui-même.

C'est relativement au principe de l'obligation morale que Pomponace, suivant les traces d'Aristote, a envisagé et discuté la question de l'immortalité de l'âme. Fonder le devoir sur la crainte de la peine, sur l'attente de la rémunération même au delà du tombeau, c'est lui donner un motif intéressé, c'est dès lors dénaturer entièrement son essence, selon le fondateur du Lycée et le professeur de Mantoue. Le devoir a un principe plus pur et plus éclairé ; il est obligatoire par sa propre nature. « Tout code pénal, dit Pomponace, soit dans cette vie, soit au delà de la vie, n'est institué que pour les hommes qui ne sont pas capables d'embrasser la vertu pour elle-même (1). » Tel est le fondement de l'éthi-

(1) *De immortalitate animæ*, c. XV, p. 102.

que d'Aristote, restituée à son vrai caractère. Jusqu'ici elle pourrait se concilier avec les saines idées religieuses; elle a même un degré d'élévation qui rivalise avec la morale même de Platon. Mais Pomponace, d'après son maître, refuse à la substance pensante qui survit au delà du tombeau la conscience d'elle-même, et dès lors on est fondé à lui demander en quoi consiste l'identité sur laquelle il fait reposer sa permanence.

Pomponace eut bien soin, au reste, de prévenir et de répéter qu'en professant une telle opinion il raisonnait en philosophe et non en chrétien; qu'à ce dernier titre il admettait avec une aveugle soumission le dogme tel qu'il était enseigné; que ce dogme était tout entier dans le domaine de la révélation et ne pouvait être établi que par sa seule autorité. Les esprits ne pouvaient être encore disposés à accueillir favorablement une semblable distinction; peut-être même ne pouvait-on guère alors juger impartialement le principe sur lequel Aristote avait fondé son éthique, et que Pomponace avait voulu mettre en lumière. On put aussi, on parut ne pas le croire très sincère. L'ouvrage fut brûlé à Venise, dénoncé au concile de Latran. Le concile de Bénévent, en 1513, frappa du même anathème et l'opinion de la mortalité de l'âme, et l'hypothèse d'Averroës sur l'unité et l'entendement universel. Cependant la personne du philosophe man-

touan et ses écrits, entourés de la bienveillance du cardinal Bembo, protégés par Léon X, échappèrent aux persécutions et aux censures. Léon X se contenta de commander à Augustin Nifo de réfuter le novateur, ce qui était plus sage, plus juste et plus utile que de le proscrire. Le cardinal Contarini, qui, ainsi que Nifo, avait été disciple de Pomponace, devint comme lui l'adversaire de son maître. Pomponace, à son tour, répliqua à l'un et à l'autre.

La psychologie, dans les idées de Pomponace, était le pivot de la philosophie entière : « De même que la destinée qui attend l'âme dans l'avenir dépend essentiellement de la nature qui la constitue, de même aussi, dans la doctrine péripatéticienne, à la nature de l'âme se lie le mode de connaissance. Or, les substances pensantes peuvent être rangées sous trois catégories, suivant qu'elles sont plus ou moins séparées de la matière, et il y a pour elles trois modes gradués et divers de connaissances, qui correspondent à ces trois états. Il y a des intelligences entièrement séparées de la matière et qui n'ont aucun besoin de l'assistance du corps, ni comme *objet*, ni comme *sujet* : telles sont les pures intelligences célestes du système péripatéticien. Il y a au contraire des substances qui, pour connaître, ont besoin de s'aider à la fois du corps et comme *objet* et comme *sujet*; elles sont placées au dernier rang : ce sont celles qui respirent dans

les animaux. Les connaissances qu'elles obtiennent ne sont excitées que par des objets corporels, ne représentent que des choses particulières, sont reçues dans les sens, et sont donc en partie matérielles; elles participent cependant aussi, en tant qu'elles connaissent, à une sorte d'immatérialité. Entre ces deux extrêmes, il y a nécessairement un terme moyen, puisque, ainsi que l'a prononcé Aristote, la nature procède toujours graduellement et par ordre : ce terme moyen sera l'entendement humain, qui cherchera son *objet* dans les corps, mais qui ne s'appuiera point sur le corps comme son *sujet;* il participera à la fois et des animaux et des pures intelligences. Il réside sans doute dans le corps, puisqu'il y exerce ses opérations, mais il n'y est point extensivement répandu; c'est pourquoi il peut réfléchir sur lui-même, raisonner, concevoir les notions universelles, ce qui est hors de la portée des facultés organiques. L'essence de l'entendement, en tant que puissance cognitive, ne dépend ni de la quantité, ni de la matière, et leur secours ne lui est pas nécessaire pour concevoir. Toutefois, comme il est joint aux sens, comme il ne connaît jamais sans la présence d'une image, ainsi que l'enseigne encore Aristote, il ne peut connaître l'universel d'une manière absolue. Il le voit toujours dans le particulier, et c'est ce que chacun peut vérifier par sa propre expérience; dans chaque notion abstraite, notre

esprit se compose une sorte de figure corporelle; c'est seulement par une seconde opération, indirecte et réfléchie, qu'il se replie sur lui-même, combine et raisonne (1). » Tel est le fondement sur lequel le philosophe de Mantoue établit le péripatéticisme. On voit combien cette doctrine est loin, à ses yeux, de se confondre avec le matérialisme proprement dit, combien même elle lui est contraire, quoique, à certains égards, elle puisse avoir quelques conséquences analogues.

Pomponace s'environna des mêmes précautions, en établissant les mêmes distinctions, lorsqu'il osa encore, au nom d'Aristote, faire prononcer la philosophie profane sur la possibilité des évènements extraordinaires, et soutenir que tous les faits qui paraissent merveilleux ne peuvent être que le résultat de l'action des causes naturelles. Il y frappait à la fois, du même coup et par les mêmes armes, et les enchantements de la magie et les miracles, mais en se hâtant de déclarer qu'en exposant ces maximes il ne faisait que déduire les conséquences rigoureuses de la philosophie d'Aristote; que, d'ailleurs, dans sa manière de voir personnelle, fidèle et soumis à l'autorité de l'Église, il en adoptait aveuglément toutes les traditions. On est surpris, en voyant Pomponace proclamer une telle maxime sur l'immuable constance des

(1) *De immortalite animæ*, c. IX.

Quelque téméraire que fût jugé l'enseignement de Pomponace, il sortit de lui une école remarquable par le nombre et le mérite de ceux qui la composèrent. A leur tête nous voyons le cardinal Hercule de Gonzague, si zélé pour la gloire de son maître, qu'il fit transporter les dépouilles mortelles de Pomponace dans les sépultures de sa propre famille. Parmi eux nous comptons Speroni, le bénédictin Théophile Folengo, auteur des *Macaroniques* et de l'*Orlandino*, Jérôme Frascator, l'évêque de Nocera, Paul Jove, qui, après avoir célébré avec de pompeux éloges le nom du restaurateur d'Aristote, l'accusa ensuite avec amertume de corrompre la jeunesse. Le professeur de Mantoue trouva dans l'un de ses disciples un véritable successeur, moins célèbre que lui, mais plus savant, le Napolitain Simon Porzio (ou Porta), qui enseigna à Pise la philosophie péripatéticienne. Versé dans l'étude des langues anciennes, Porzio éclaira le texte d'Aristote par ses travaux philologiques; livré à l'étude des sciences naturelles, il commenta quelques écrits d'Aristote relatifs à cet ordre de connaissances; il commenta aussi le *Traité sur l'âme*, qui appelle en effet tant d'utiles commentaires. Il reproduisit, relativement à l'immortalité du principe pensant, les mêmes opinions que le professeur de Mantoue, et s'attira les mêmes reproches. Lazare Bonamico, enfin, concourut avec Porzio à dégager le péripatéticisme des formes scolastiques. Mais les

deux savants qui firent le plus d'honneur à l'école de Pomponace furent Sepulveda et Jules-César Scaliger. Le premier, né à Cordoue, après s'être enrichi dans les universités d'Italie des trésors de la littérature ancienne, reporta le véritable Aristote aux mêmes lieux qui avaient vu naître Averroës, publia quelques traductions des originaux grecs du Stagyrite, et enseigna à la Péninsule le premier exemple de l'alliance entre la philosophie et les belles lettres. Le second, qui se plaça au premier rang des érudits de son siècle, embrassa les textes aristotéliques dans la vaste étendue de ses recherches; nous le verrons bientôt figurer aussi parmi les adversaires de Jérôme Cardan (1).

Le cardinal Contarini, quoique adversaire du péripatéticien de Mantoue, n'en professa pas moins, comme celui-ci, un culte sincère pour le fondateur du Lycée, ou plutôt ce fut le zèle même de ce culte qui l'excita en partie à écarter d'Aristote la défaveur que tendaient à lui attirer les interprétations de Pomponace. Augustin Nifo prétendit aussi rester fidèle à Aristote, quoiqu'il persistât dans plusieurs opinions d'Averroës, notamment dans celle qui était relative à l'entendement unique et universel. Il est douloureux d'apprendre que ce même Nifo, ardent défenseur de l'im-

(1) *Exercitationes de subtilitate.*

mortalité de l'âme, porta jusqu'à l'excès la dépravation des mœurs, et de voir ses livres souillés par les tableaux les plus obscènes. Naudé veut l'excuser, et nous afflige plus vivement encore en accusant le siècle lui-même par une longue énumération des savants qui, compatriotes et contemporains de cet écrivain, offraient avec lui cette triste ressemblance (1).

Parmi les péripatéticiens les plus distingués qui, pendant le cours du XVIe siècle, s'exercèrent tour à tour à épurer, éclaircir les textes d'Aristote, l'histoire littéraire signale encore le Milanais Antoine-Marie Conti, qui prit le nom de Marc-Antoine Majoragio, qui associa l'étude et l'enseignement de l'art oratoire aux travaux philosophiques, et qui essaya d'introduire la dialectique péripatéticienne dans le domaine de l'éloquence; le Vénitien Daniel Barbaro, dont la famille a donné tant de sujets à la république des lettres, et qui, au rapport de l'historien de Thou, déclarait que s'il n'était chrétien, il jurerait sur les paroles d'Aristote; le Toscan Pierre Vettori, que Cosme de Médicis chargea d'enseigner à Pise la philosophie morale en même temps que la littérature grecque et latine, que Scaliger a traité avec dédain, mais qui a mérité les éloges de de Thou, et auquel le savant Huet a rendu ce témoignage

(1) V. son jugement sur Augustin Nifo, en tête de ses œuvres morales.

qu'en expliquant Aristote il semblait s'être dépouillé de lui-même pour se transformer dans son auteur; les deux Piccolomini de Sienne (Alexandre et François), qui, appartenant à une famille illustre par le rang, s'illustrèrent eux-mêmes par leurs connaissances; dont le premier enseigna à la fois l'art oratoire, la morale, la philosophie naturelle, les mathématiques, unit étroitement entre elles ces deux dernières branches de connaissances, et pour la première fois fit entendre une interprétation d'Aristote dans la langue vulgaire; dont le second fut tour à tour l'ornement des universités de Pérouse et de Pavie, et remplit aussi divers emplois publics. François Piccolomini engagea contre Zabarella une controverse assez curieuse sur la méthode qui convient à la philosophie morale : il soutenait que cette branche de la philosophie doit être enseignée par la méthode synthétique, d'après ce motif que, suivant Aristote, il faut suivre la marche de la nature qui procède du simple au composé. Zabarella répondait par l'exemple d'Aristote lui-même qui, dans les *Éthiques à Nicomaque*, a suivi la voie analytique : « L'homme, d'ailleurs, ajou-
» tait-il, ne connaît point la nature suivant le
» même ordre par lequel elle procède, mais sui-
» vant l'ordre précisément inverse; aussi Aristote
» a-t-il distingué avec soin ce qui est *le premier en*
» *soi* et *le premier pour notre connaissance*, en pres-
» crivant de commencer par ce qui nous est le

» plus connu.» Piccolomini dérogeait en effet aux maximes du Stagyrite, mais il avait consulté et goûté Platon; il s'était flatté de pouvoir concilier la philosophie morale de ce sage avec celle d'Aristote, et il avait cherché à éclairer l'une par l'autre. On cite avec éloge les ouvrages qu'il écrivit lui-même sur cette science qui fut le but principal et constant de ses travaux.

Jacques Zabarella, que nous venons de citer, enseigna à l'université de Padoue la logique, la physique et la morale d'Aristote, mais s'acquit surtout une grande renommée par la manière dont il traita le premier de ces trois sujets dans ses écrits. Les règles qu'il institua pour la méthode furent considérées comme son principal mérite. Il rejeta la démonstration de l'existence de Dieu, qu'Aristote avait établie sur la nécessité d'un premier moteur (1). Il était très versé dans l'étude des mathématiques; on ajoute qu'il ne s'était pas moins occupé de celle de l'astrologie.

On pourrait prolonger encore beaucoup la nomenclature des savants qui coopérèrent successivement à la restauration du péripatéticisme; citer les trois Strozzi, Mazoni qui essaya, comme le dernier Piccolomini, de remettre en accord les fondateurs de l'Académie et du Lycée; les jurisconsultes Hubert Giffen et Jules Paccio; Fran-

(1) *De inventione primi motoris*, Francfort, 1618.

çois Vimercati de Milan qui, appelé en France par François Ier, enseigna pendant vingt ans les lettres grecques et latines à l'université de Paris, étonnée sans doute d'entendre pour la première fois Aristote dans sa langue originale, ce même Aristote dont elle se croyait l'interprète, pour lequel elle avait institué un culte dont elle prétendait exercer le suprême sacerdoce; et tant d'autres savants dont les noms méritent sans doute d'être conservés dans les annales de l'histoire littéraire, mais qui n'ont que faiblement concouru aux progrès réels de la science. Bornons-nous à faire mention du petit nombre de ceux qui ont joint quelques vues neuves et utiles aux recherches de l'érudition.

André Césalpin, médecin célèbre que le pape Clément VIII fixa auprès de lui en cette qualité, et qu'il chargea d'enseigner la médecine à Rome dans le collége de la Sapience, était né en 1519 à Arezzo, petite ville privilégiée qui a eu le bonheur de donner le jour à tant d'hommes distingués. Il se mit peu en peine de rencontrer, en exposant les doctrines aristotéliques, des opinions hétérodoxes: « Je laisse, disait-il, aux théologiens le » soin de lever les difficultés, et je me borne au sim» ple rôle de commentateur. » Césalpin prétendait et croyait sans doute commenter en effet le Stagyrite; mais il a donné une grande extension aux théories métaphysiques de son modèle, ou plutôt, en prenant avec lui pour point de départ des no-

tions abstraites et mal déterminées, il s'est trouvé conduit à créer sur le système général des êtres une théorie étrangère au péripatéticisme original, et qui se rapproche à quelques égards de celle des stoïciens. Il ne se borne pas, comme Averroës, à supposer un entendement unique qui se communique à tous les hommes; il n'admet qu'une seule substance, substance immatérielle, spirituelle, qui n'est autre que l'âme du monde, que la divinité elle-même, dont toutes les âmes ne sont que les effusions ou les parties, et qui, suivant la matière variée des sujets, produit l'apparence des divers êtres animés. Trois maximes qui servaient de base à la doctrine aristotélique deviennent aussi le fondement de la théorie de Césalpin : « Dans la science de la nature, on doit » procéder du général au particulier; on doit com» prendre dans cette notion du général les plus » hauts principes, qui ne peuvent être obtenus ni » par l'induction, ni par la définition, méthodes » que la philosophie ne peut employer en tant » qu'elle est la science des principes. Les notions » de l'*être*, de l'*existence*, de la *substance*, et par consé» quent leurs modes, tels que l'*identité*, la *diversité*, » l'*unité*, la *multiplicité*, sont au-dessus de toute » explication et doivent être reçues comme des » principes. » Il en conclut qu'au delà du monde animé et de ses parties il n'y a aucune substance : « La substance ne peut être que la *forme* ou la *ma*» *tière*, ou leur composé. Or, la *forme* est évidem-

» ment la première substance et ce qui en donne » le caractère à la *matière*. Mais le principe de la » *forme* est l'intelligence ou l'âme répandue dans » l'univers; les corps par eux-mêmes ne peuvent » donc être considérés comme des substances; ils » ne participent à cette condition qu'autant qu'ils » participent aussi à cette âme et qu'ils lui servent » d'organes. Maintenant une substance unique » préside à un univers unique; tous les divers gen- » res de substances apparentes ou subordonnées » se forment de celle-là par l'addition ou le re- » tranchement de quelque accident; elles s'en dis- » tinguent seulement en ce qu'elles sont multiples » à raison de leur mélange avec la *matière*, tandis » que la substance première, la seule absolue, » simple, pure, la seule véritablement digne de ce » nom, n'est absolument que la *forme* ou l'*acte* lui- » même. Son essence consiste dans une sorte de » possession d'elle-même (*receptio quædam suî ip- » sius, non alterius*); en elle le sujet pensant et l'ob- » jet de la pensée sont identiques. » Tels étaient les efforts de Césalpin pour déduire d'un principe réel la diversité des êtres et rappeler à l'unité le système de l'univers; tel était ce panthéisme associé à l'idéalisme, qu'il prêta au fondateur du Lycée, ou qu'il voulut introduire sous l'autorité de son nom (1). Césalpin rejetait d'ailleurs la dis-

(1) V. les deux ouvrages d'André Césalpin : *Quæstionum peripateticarum*, l. V ; *Dæmonum investigatio peripatetica*, Venise, 1593.

tinction de la substance et des accidents; il considérait, avec assez de raison, l'usage des *prédicaments* comme stérile pour les démonstrations et pour les sciences positives, il y apercevait seulement quelque utilité pour les controverses logiques. Ses écrits furent publiés en Italie sans y exciter aucun orage. Il obtint en Allemagne une grande considération. Son rival Nic. Taurellus déclare que ses maximes avaient dans cette contrée plus d'autorité encore que les oracles d'Apollon chez les Grecs; Samuel Parker estime qu'il a découvert mieux qu'aucun commentateur les vraies intentions d'Aristote (1), et plusieurs savants inclinent à le compter parmi les plus grands génies des temps modernes.

César Cremonini enseigna à Ferrare dans le même esprit que Pomponace, s'attira les mêmes soupçons et les mêmes reproches. Il suivit essentiellement, comme Pomponace, dans l'explication d'Aristote, les traces d'Alexandre d'Aphrodisée, et réfuta la célèbre hypothèse d'Averroës. La plupart de ses écrits roulent sur la philosophie naturelle du Stagyrite; il a laissé aussi trois traités sur *les sens externes*, *sur les sens internes*, sur ce qu'il appelle la *faculté appellative*, et des *questions psychologiques* (2).

(1) *Disputatio de Deo*, p. 64.
(2) *Illustres quæstiones de animâ.*

La réformation de Luther exerça en Allemagne une influence considérable sur la destinée de la doctrine aristotélique. Il semble d'abord que la même révolution qui ébranlait l'autorité de l'Église romaine dût menacer aussi l'empire exercé par Aristote. Luther avait rempli quelque temps une chaire de philosophie aristotélico-philosophique qui lui avait été confiée par Frédéric, électeur de Saxe. Mais lorsqu'il se fut décidé à entreprendre le grand ouvrage de la rénovation religieuse, il pensa, comme il le déclare lui-même, « qu'il était impossible de réformer l'Église, » si l'on ne déracinait et ne renouvelait entière- » ment, avec les canons et les décrétales, la théo- » logie scolastique, la philosophie et la logique, » c'est-à-dire l'enseignement reçu, tout entier et » tel qu'il existait alors (1). » Il reprochait aux scolastiques d'avoir introduit la philosophie profane dans le sein de la théologie; il accusait le péripatéticisme d'avoir porté dans cette alliance un grand nombre d'erreurs funestes. La morale d'Aristote, ses opinions sur la nature, sur les attributs de la divinité, sur les rapports qui existent entre elle et les êtres créés, avaient surtout, aux yeux de Luther, causé ces altérations : il opposait à ces doctrines nouvelles, nées, suivant lui, de ce mélange adultère, les textes de l'Écriture et la

(1) V. les lettres de Luther : *epist. ad Jodocum*, 1, 10.

doctrine des premiers Pères de l'Église ; il accusait également Aristote d'avoir, par ses maximes sur le libre arbitre, donné à l'homme une confiance excessive dans ses propres forces, d'avoir entraîné l'homme à s'enorgueillir des facultés qu'il tient de la nature. Il condamnait les subtilités de la dialectique, comme plus propres à éloigner l'esprit des vérités divines qu'à leur en faciliter l'intelligence. Souvent même Luther parut exprimer les préventions les plus décidées contre toute espèce de philosophie qui se fonde sur les seules déductions de la raison. Quelques-uns de ses disciples (1) ont pensé, il est vrai, qu'on ne devait pas prendre dans un sens rigoureusement absolu ces condamnations prononcées par le réformateur contre la philosophie profane; qu'en expliquant Luther par lui-même on devait entendre qu'il avait voulu proscrire l'abus seul, et non la science elle-même. On vit cependant plusieurs des premiers auteurs de la réformation, dans l'ardeur de leur zèle contre les opinions dominantes et contre l'enseignement établi, dans les exagérations d'une rigidité qui ne pouvait assez proscrire toutes les idées mondaines, aller jusqu'à vouloir bannir en quelque sorte toutes les études libérales.

---

(1) V. Mélanchton, *Vie de Luther*. — Seckendorff, *Hist. lutherana*, l. 1, § 8. — Heumann, *Acta philos.*, vol. II, p. 579. — Isaac Frocrennius, *Vindiciæ Lutheri* (Strasbourg, 1617), etc.

L'Église romaine, au contraire, protégea la philosophie qu'elle avait adoptée, comme elle défendit les institutions établies. Il arriva de là qu'Aristote fut appelé à jouer un rôle dans les controverses religieuses. Avoir manqué de respect envers les doctrines du philosophe fut, aux yeux de l'université de Paris, l'un des crimes de Luther, et elle frappa de ses censures, en 1521, cette espèce de rébellion, avec d'autres erreurs du novateur (1). L'historien du concile de Trente, Fra Paolo, nous apprend qu'on considérait alors les intérêts de la doctrine aristotélique comme liés à la cause des dogmes orthodoxes. L'un des théologiens les plus célèbres de ce concile, Melchior Camus, convient que saint Augustin a accordé la prééminence à Platon; mais il déclare que le jugement de saint Thomas, qui a revendiqué au contraire la supériorité pour Aristote, prévaut maintenant parmi les hommes éclairés (A). L'évêque de Caserte, Mirandole, Jérôme Dandini, et une foule d'autres docteurs, jugent l'apologie d'Aristote nécessaire à la défense de l'enseignement religieux (2).

Mélanchton se laissa d'abord entraîner aux préventions qui dominaient chez ses coreligionnaires contre la doctrine aristotélique; mais la prudence

(1) Delaunoy, *De variâ Aristotelis fortunâ*, c. 12, p. 121.
(2) *Ibid.*, c. 19, p. 255, 258, etc.

et la modération de son esprit le ramenèrent à d'autres idées. Il jugea que c'était une entreprise trop audacieuse que de vouloir à la fois réformer les institutions religieuses et ébranler le crédit du philosophe qui régnait dans les écoles. Il pensa que c'était assez faire que de séparer ces deux causes ; il crut aussi qu'on atteindrait mieux le but en opposant aux traditions scolastiques le véritable Aristote rétabli dans sa pureté. Il estimait d'ailleurs que la rigueur et la précision des méthodes aristotéliques, l'abondance des ressources qu'elles offraient à l'argumentation, étaient un secours trop utile pour qu'on pût le négliger dans l'intérêt de la cause à laquelle il s'était dévoué (1). Enfin, l'illustration qu'obtenaient alors, en Italie, tant de savants distingués, la gloire dont jouissait en France un Lefebvre d'Étaples, par leurs efforts pour restituer le vrai sens du Stagyrite, excitaient aussi son émulation. Il voulait faire participer l'Allemagne à ces honorables travaux : versé dans les études littéraires et passionné pour les modèles de l'antiquité, il s'était proposé de dissiper la barbarie qui enveloppait encore les écoles de sa patrie ; il avait publié, dans ce dessein, son ouvrage sur *la correction des études ;* il s'était livré avec Œcolampade à la lecture assidue des auteurs grecs ; il avait écrit un traité pour

(1) *De utilitate philosophiæ*, t. I, p. 334.

recommander leur bel idiome et en faciliter l'intelligence. Mélanchton comptait au nombre de ses amis plusieurs des restaurateurs des lettres, entre autres les deux cardinaux Pierre Bembo et Jacques Sadolet, qui admiraient également l'élégance de son esprit et son érudition. Il voulut donc rallier la philosophie aux traditions de la belle littérature. Il eût été capable sans doute de faire un choix judicieux parmi les trésors que les anciens sages avaient légués à la postérité ; il s'exprima même plus d'une fois comme s'il eût senti tout le fruit qu'on eût pu se promettre d'un éclectisme judicieux (1). Cependant il posa en principe qu'il fallait adopter une secte. Il repoussa celle des stoïciens, celle des épicuriens et la nouvelle Académie, comme trop contraires à l'intérêt des bonnes mœurs et à l'esprit de l'Évangile (2). Les deux vies de Platon et d'Aristote qu'il a tracées montrent qu'il avait cherché à comparer leurs mérites avec assez d'impartialité. Il ne refuse point son admiration aux nobles et généreuses maximes de la morale platonicienne, aux pensées sublimes de l'auteur du Phédon et du Timée sur la nature de la divinité et la destinée de l'homme; mais il se plaint du vague extrême, de l'incertitude de Pla-

---

(1) *De studiis corrigendis*, t. I. — *Declamatio*, p. 506.
(2) *De utilitate philos.* — *Declamatio*, t. I, p. 353.

ton, qui semble abandonner l'esprit à lui-même dans des espaces indéterminés; il trouve Aristote plus utile pour les jeunes gens, en ce qu'il donne des notions positives et exactes, circonscrit les questions, pose les limites, institue les disciplines, conduit par des méthodes rigides, et prononce affirmativement ce qu'on doit penser; en sorte qu'Aristote, à ses yeux, en s'emparant de la doctrine de Platon, l'avait du moins transmise complète, corrigée, explicite, mise en ordre et soumise à une sévère économie (1). Ce fut donc à Aristote qu'il donna définitivement la préférence : « Je recherche, dit-il, une philosophie fondée sur » une solide instruction, et non ce vain jargon qui » cache le vide des choses. C'est pourquoi j'ai dit » qu'il faut choisir le genre de philosophie qui prête » le moins à l'abus des subtilités sophistiques, ce- » lui qui observe la meilleure méthode : telle est » celle d'Aristote. Toutefois, celui qui le prend » pour guide peut aussi faire quelques emprunts à » d'autres auteurs (2). » Mélanchton rejeta, au surplus, sans hésiter, toutes celles des opinions du Stagyrite qui étaient opposées à la révélation. Il se créa, pour expliquer ce grand maître, une méthode particulière qui a reçu le nom de *méthode philippique* (3). Il s'attachait peu aux expres-

(1) *Vita Platonis*, t. II, p. 370.—*Vita Aristotelis*, *ibid.*, p. 351.
(2) *De utilitate philos.* — *Declam.*, t. I, p. 333.
(3) Du prénom de Philippe que portait Mélanchton.

sions littérales de son auteur; il puisait librement dans ses écrits ce qui lui paraissait le plus utile; il développait et commentait sa doctrine dans une forme oratoire, académique; il s'attachait de préférence aux vues d'une application pratique, à ce qui pouvait former dans l'art de parler et d'écrire, épurer les mœurs et former le jugement (1). Cette méthode, après avoir obtenu un succès brillant et presque universel en Allemagne, trouva plus tard des détracteurs. On lui reprocha de détourner les élèves de l'étude des textes originaux; on lui imputa surtout d'avoir favorisé les nombreuses dissidences qui s'élevèrent dans le sein des Églises protestantes, parce qu'elle avait prêté des armes aux partis qui les divisaient; elle tomba par la suite dans le discrédit.

Dans ses *Commentaires sur l'âme,* Mélanchton a pris à la fois pour guides Aristote et Galien; mais il témoigne que les connaissances humaines sur cette matière lui paraissent renfermées dans d'étroites limites. « Nous ne connaissons point, dit-il, » la nature de l'âme, et pendant le cours de cette » vie nous entrevoyons à peine le secret de ses » merveilleuses opérations (2). » Mélanchton a abordé franchement la question relative à l'o-

(1) V. la préface des Éthiques d'Aristote, avec la paraphrase de Mélanchton publiée par J. Monavius, Leipzig, 1556.

(2) *De animâ*, dédicace.



rigine de nos connaissances, et l'a résolue en admettant « certains principes que la nature elle-» même a donnés à l'homme dès sa naissance, » comme autant d'instruments de sa raison : tels » sont les nombres dans les arts, la connaissance » de l'ordre et de la proportion, les principes de » la logique, de la géométrie, de la physique et de » la morale. » Dans le nombre des principes physiques, il cite ceux-ci : « Tout est ou n'est pas ; une » partie des natures est vivante, l'autre sans vie ; » une partie brute, l'autre intelligente. — Tout ce » qui naît, naît d'une cause quelconque ; l'effet » n'est pas supérieur à la cause. — Le corps est en-» fermé dans certaines formes ; un corps ne peut » être plusieurs corps, ni être à la fois dans plu-» sieurs lieux (*suivant la marche ordinaire de la nature*). » — Dieu est une intelligence douée d'une puis-» sance infinie. » On voit qu'il associe ici certaines lois générales, données par l'expérience, avec des axiomes d'identité. — Dans le nombre des principes moraux, il place les suivants : « Nous nais-» sons pour la connaissance de Dieu. — Il faut aimer » la vérité, observer les promesses, éviter de nuire » à qui que ce soit (1). » « La loi morale, dit-il en-» core, est la sagesse éternelle et immuable, la rè-» gle de la justice en Dieu même ; elle a été mani-» festée aux hommes dans la création, et plusieurs

(1) *De animâ*, p. 207.

» fois renouvelée et promulguée par la voix divine, » afin de nous faire connaître que Dieu est, et ce » qu'il est; elle oblige toutes les créatures raison- » nables ; elle les invite à se conformer aux mo- » dèles qu'elle leur présente. Le bon moral est » Dieu même; il est la volonté de Dieu, toujours » dirigée vers ce qui est juste. Le bon, l'honnête, » dans l'homme, est une action ou une habitude » qui s'accorde avec cette règle annoncée par la » loi divine, gravée dans le cœur de l'homme, et » reproduite par la révélation. On a coutume de » dire: Le bon est l'accord des actes et des habi- » tudes avec le jugement d'une raison saine; mais » il faut savoir que ce jugement d'une raison » saine n'est lui-même que l'accord avec le type » qui réside dans l'intelligence divine (1). » On voit que Mélanchton se rapproche ici beaucoup de Platon, particulièrement en ce qui concerne la nature et la source des notions morales.

L'exemple de Mélanchton décida la fortune d'Aristote dans les académies protestantes, et ce fut dans leur sein que la philosophie, durant le XVIe siècle, fut généralement enseignée avec le plus de pureté. Toutes les chaires lui furent exclusivement consacrées. Un grand nombre de savants professeurs, pendant le cours de ce siècle, y rivalisèrent de zèle pour répandre la lumière sur ces

(1) *Philosophia moralis*, Wittenberg, 1589, p. 4, 24, 28, 36.

textes vénérés. Dans leur nombre on distingue Simon Simonius, Philippe Scherbius, Ernest Sonner, Michel Piccart, Christophe Scheible, Cornelius Martini, Daniel Stahl, Jac. Schegk, Conrad Hornejus, Chrétien Dreyer, Hermann Conring, Melchior Zeidler, etc. La plupart d'entre eux adoptèrent l'opinion de Mélanchton sur les principes innés. « Il y a dans notre entendement, dit Tho» masius, certaines connaissances innées, comme » celles des premiers principes ; elles y résident » seulement d'une manière virtuelle. J'estime donc » que certaines *espèces intelligibles* sont innées dans » notre esprit, sans avoir passé par les sens ; c'est » ainsi que Dieu, qui certainement n'est point » accessible aux sens, est présent à notre entendement (1). » On abandonnait donc à peu près Aristote sur la question fondamentale du principe des connaissances humaines. Du reste, on continuait à employer pour la philosophie première ou la métaphysique ce que Thomasius appelle le *Lexique philosophique* d'Aristote, c'est-à-dire ses définitions et ses nomenclatures, et comme méthode sa logique, qui, dans la pensée d'Aristote lui-même, était moins une portion de la philosophie qu'un instrument disposé pour son usage (2).

Cependant les vives agressions de La Ramée

(1) *J. Thomasii physica*, I, p. 284.
(2) *Id., Histor. metaphysicæ*, § 16.

produisirent, comme il devait être, un effet plus étendu, plus puissant, dans les pays protestants que chez les catholiques; elles détachèrent quelques esprits, en ébranlèrent d'autres. Genève exigea d'Arminius qu'il renonçât à enseigner d'après la méthode de ce novateur, ou qu'il quittât la ville. Les synodes des Églises réformées, malgré la forme impérieuse et souvent la dureté intolérante de leurs décrets, avaient un pouvoir moins absolu pour prévenir de libres discussions. L'influence fâcheuse que l'on attribua à la méthode philippique, et, au commencement du XVII[e] siècle, la singulière réaction qui, à la suite des conférences de Ratisbonne, ramena une partie des théologiens protestants à la métaphysique, à l'ontologie et à la dialectique de la vieille scolastique, affaiblirent considérablement l'empire que l'Aristote renouvelé s'était acquis en Allemagne. Il conserva seulement quelques partisans éclairés dans les universités. Le savant Jacques Thomasius fut le plus illustre et presque le dernier d'entre eux; il soutint, non sans mérite et sans gloire, cette cause alors presque abandonnée, et sur laquelle, par l'une de ces vicissitudes trop fréquentes dans l'histoire de l'esprit humain, des exagérations contraires répandaient, après un triomphe si prolongé, une défaveur excessive.

L'effet immédiat de la restauration des lettres fut donc, non de détrôner Aristote, mais d'affer-

mir au contraire pendant plus de deux siècles l'empire d'Aristote, en le fondant sur de nouvelles bases, et en donnant à cet empire un titre bien plus légitime. Délivré du nombreux cortége des Arabes, dégagé du voile épais des commentaires trop souvent infidèles, rendu à lui-même, se montrant à un siècle érudit dans sa forme première et vénérable, s'exprimant dans sa propre langue, la plus belle des langues, plein de concision, procédant avec un ordre parfait et constant, embrassant à la fois toutes les branches des connaissances humaines, répandant sur toutes avec profusion des définitions, des principes, les soumettant toutes à des classifications régulières, Aristote devait obtenir par l'estime, par la conviction, par l'admiration même, cette autorité qu'il avait due trop longtemps à la seule habitude. Il convenait éminemment au siècle de l'érudition laborieuse; il offrait une matière inépuisable au genre d'investigations qui étaient alors l'objet de tant de veilles, et plus il demandait de savantes fatigues à ceux qui venaient l'étudier, plus il s'accréditait à leurs yeux par les sueurs mêmes qu'il leur avait coûtées.

Aussi longtemps que l'instruction consistait, non à penser d'après soi-même, mais à apprendre ce que d'autres avaient pensé, et à étudier la nature dans les livres, aussi longtemps qu'elle conservait une forme essentiellement didactique, Aristote semblait devoir suffire à tous les besoins

des esprits; il devait toujours mieux convenir aux formes dont la science était revêtue. A une époque où tout se décidait par l'autorité, quelle autorité plus imposante pouvait s'offrir, dans aucun pays, dans aucun siècle, pour commander la vénération des hommes?

Serait-il vrai, comme l'ont pensé quelques historiens de la philosophie, que l'extrême corruption des mœurs qui régnait à l'époque que nous embrassons concourut aussi à environner de quelque faveur le nom d'Aristote, parce que sa doctrine semblait conduire à une morale relâchée? Serait-il vrai encore que les opinions d'Aristote sur la providence, que son silence sur l'immortalité de l'âme, flattèrent même secrètement les dispositions qui portaient un grand nombre d'esprits à l'incrédulité? Ces suppositions ne sont peut-être pas dénuées de quelque fondement; la première surtout pourrait se justifier, jusqu'à un certain point, par ce que nous connaissons de l'état de la société dans le temps dont il s'agit. Ces soupçons cependant ne peuvent être accueillis qu'avec une extrême défiance; l'esprit de parti peut les avoir plus ou moins accrédités; il a probablement exagéré, par divers motifs, l'influence pernicieuse attribuée aux écrits d'Aristote.

Il est curieux de voir comment un empire si solidement établi a pu cependant être tellement renversé, qu'aujourd'hui la philosophie d'Aristote est presque tombée dans un complet et

injuste oubli. Cette énorme puissance sera attaquée de tous les côtés à la fois; elle le sera par des agressions ouvertes, directes, et par des entreprises qui la mineront dans ses bases. Pendant deux siècles, toutes les discussions philosophiques ne sont en quelque sorte qu'une guerre générale et prolongée contre le péripatéticisme. Les uns lui opposent les autres systèmes de l'antiquité, successivement remis en lumière; d'autres tentent de lui substituer des créations nouvelles et originales. Ceux-ci critiquent les méthodes qu'on lui emprunte; ceux-là s'efforcent de le renverser dans les fondements mêmes sur lesquels il repose.

NOTE A.

Un passage de ce théologien expose si bien l'état de la question, telle qu'elle était alors agitée, et les opinions du temps, qu'il pourra paraître curieux d'en rapporter quelques expressions : « Les plus savants, dit-il (*De locis theolog.*, l. X, c. 5), sont partagés sur la question de savoir à qui il faut assigner le premier rang entre les philosophes. Les uns adoptent le jugement de saint Augustin, les autres celui de saint Thomas : car le premier met Platon au-dessus de tous, le second y place Aristote. Chacun préfère la doctrine à laquelle il a été accoutumé dès sa jeunesse. Saint Augustin se fonde sur ce que les platoniciens se trouvent mieux que tous les autres en accord avec la doctrine chrétienne. Suivant saint Clément d'Alexandrie, Platon emprunta sa philosophie aux Hébreux. Mais, dit saint Thomas, la doctrine des péripatéticiens concorde beaucoup avec les dogmes chrétiens. Saint Clément d'Alexandrie

rapporte aussi, au livre cinquième des Stromates, qu'Aristobule a prouvé dans plusieurs écrits que la philosophie péripatétique est dérivée de la loi mosaïque et des prophètes. L'opinion de saint Thomas a obtenu l'assentiment général depuis plusieurs siècles. Les écrits de Platon sont lus à peine par quelques oisifs dans d'obscures retraites, tandis que le nom d'Aristote retentit dans toutes les académies aux applaudissements de l'univers. On est donc généralement d'accord à reconnaître Aristote pour le philosophe suprême et législateur, et c'est à bon droit que nous nous attachons à lui. Tous les philosophes de l'école ont donné un tel assentiment à saint Thomas, que Platon n'occupe aucune place dans les écoles de théologie, tellement Aristote s'en est emparé. Aristote suffit pour rendre un homme parfaitement instruit dans les trois branches de la philosophie. Si quelqu'un objecte qu'Aristote n'a obtenu le suffrage des théologiens que dans un siècle misérable, tandis que Platon a obtenu le suffrage du bel âge de l'Église, qu'il apprenne que l'école d'Aristote florissait à Alexandrie lorsque cette ville était fréquentée par les docteurs apostoliques. Il ne faut cependant mépriser ni le jugement de saint Augustin, ni celui de saint Thomas, mais le second doit prévaloir, toutefois avec modération. Il y aurait du danger à suivre aveuglément Aristote sur des points à l'égard desquels le vulgaire des théologiens ne soupçonne pas qu'il a pu errer : tels sont l'éternité du monde, le nombre prédéterminé des âmes, etc. »

On sait que Luther et Calvin faisaient profession de suivre fidèlement la doctrine de saint Augustin, et que le premier sujet des dissidences qui s'élevèrent entre eux et les catholiques romains roula essentiellement sur la prédestination et la grâce. La morale d'Aristote était à leurs yeux trop molle, trop facile, trop mondaine. Plus tard, ce sont aussi les jansénistes, ou ceux qu'on a qualifiés de ce nom, qui, particulièrement en France, ont essentiellement concouru à renverser le règne d'Aristote.

CHAPITRE IV.

Restauration de quelques autres systèmes de philosophie ancienne.

Telesio. — Berigard (Guillermet de). — Séb. Basson, etc.

Quoique le renouvellement des études classiques eût principalement ramené l'Europe moderne au culte de Platon et d'Aristote, quoique ce dernier eût trouvé dans cette circonstance elle-même un nouveau moyen d'affermir sa domination, il était impossible cependant que les travaux littéraires, en se reportant sur les sources de l'antiquité, ne conduisissent pas aussi les recherches de quelques savants vers les autres écoles qui avaient répandu un certain éclat dans l'antiquité, et dont l'érudition pouvait encore retrouver et restaurer les monuments. Ces écoles, dédaignées pendant un grand nombre de siècles, se présentaient, il est vrai, avec une renommée moins imposante; elles étaient recommandées par des suffrages moins considérables, environnées de prestiges bien moins séduisants. La théologie chrétienne les avait d'ailleurs, dès son berceau, repoussées et flétries, toutes à peu près sans distinction; elles semblaient être, au xve siè-

cle, plus que jamais frappées, non-seulement d'un grand discrédit, mais d'une sorte de réprobation, comme n'admettant qu'une philosophie entièrement profane. Cependant, les doctrines propres à ces diverses écoles, en participant à la résurrection générale, recevaient aussi, sous un autre rapport, de l'oubli même dans lequel elles avaient été enveloppées, d'un oubli si absolu et si prolongé, l'attrait d'une sorte de nouveauté. Les travaux qui auraient eu pour objet de les restaurer offraient une gloire nouvelle à acquérir. D'ailleurs, du moment où les opinions de l'Aristote primitif, si franchement reproduites au grand jour, se séparèrent, par une divergence prononcée sur les points les plus essentiels, de l'enseignement théologique, les esprits s'enhardirent à considérer le système de la nature sous un point de vue absolument profane; ils furent disposés à accueillir avec moins de défaveur des théories qui, quoique conçues dans des vues différentes, avaient le même caractère et se bornaient à expliquer la nature par la nature elle-même.

L'honneur qui s'attachait alors à toutes les recherches de l'érudition était une espèce de sauvegarde à l'abri de laquelle pouvaient se placer les explorations qui avaient pour objet de faire revivre les écrits des anciens. Les sciences physiques commençaient à prendre l'essor et aspiraient à recouvrer quelque indépendance; elles permettaient plus de hardiesse aux systèmes qui, se bor-

nant à explorer leurs principes, venaient se ranger sous leurs bannières. L'Italie, qui était alors le foyer de la grande rénovation littéraire, l'Italie, qui relevait avec tant de zèle les monuments de la Grèce, vit donc éclore aussi, à la même époque, quelques-unes de ces restaurations moins remarquables, mais naturellement coordonnées à celles qui répandaient tant d'éclat sur elle. Les rénovateurs de ces doctrines obtinrent même à quelques égards une plus grande liberté dans l'emploi qu'ils en firent, dans les formes qu'il leur plut de leur donner. Par cela même que leurs travaux, étant isolés, n'occupant qu'un rang secondaire, attiraient moins l'attention, agitaient moins les esprits et semblaient n'offrir qu'un intérêt de simple curiosité, le domaine qu'ils avaient conquis leur appartenait en propre; ils pouvaient modifier à leur gré les systèmes dont ils s'emparaient. Aussi, pendant que les nouveaux péripatéticiens se bornaient le plus souvent à commenter les textes aristotéliques avec un respect servile, les adeptes modernes des écoles d'Italie, d'Ionie, les nouveaux disciples de Zénon et d'Épicure, osèrent plus d'une fois penser d'après eux-mêmes; ils empruntèrent à leurs maîtres, sans leur obéir aveuglément. Sous ce rapport, quoique leur petit nombre restreignît sans doute beaucoup l'influence qu'ils exerçaient, ils concoururent cependant d'une manière plus directe, plus réelle, à préparer la réforme générale de la philosophie.

C'est ce que nous remarquons d'abord, et d'une manière bien frappante, dans Bernardino Telesio, qui, en même temps qu'il fit revivre Parménide, fut, à quelques égards, le précurseur de Fr. Patrizzi et de Campanella, préluda aux vues du grand Bacon, et exerça aussi une influence sensible, d'une part sur Descartes, de l'autre sur Hobbes, Gassendi et Locke.

Bacon lui-même s'est plu à signaler les mérites du philosophe cosentin; en notant les imperfections de son système, il déclare « qu'il reconnaît » en Telesio un ami de la vérité, un homme qui a » été utile à la science, qui a corrigé plusieurs » des idées reçues, le premier des hommes nou» veaux (1). » Dans l'explication qu'il a donnée des allégories de Cupidon et du Ciel, le chancelier de Verulam s'est attaché à analyser le système de Telesio et à en faire ressortir les analogies avec ceux de Parménide et de Démocrite. Ces deux philosophes anciens n'offraient point à Telesio un type complet et développé, un texte écrit auquel il ne manquât que des commentaires; ils lui présentaient seulement le germe d'un système, une idée fondamentale. Rentrer dans la carrière qu'ils avaient ouverte n'était donc pas un simple travail d'érudition; il fallait que leur rénovateur recomposât lui-même leur œu-

(1) *De principiis atque originibus, etc.*, t. III, édition des Elzevirs, p. 208.



vre. Aussi Telesio semble-t-il être plutôt un auteur original qu'un imitateur, et s'il a véritablement ce dernier caractère, l'imitation se découvre plutôt dans le fond des choses qu'elle n'apparaît dans les formes de l'ouvrage.

Né à Cosenza, dans le royaume de Naples, en 1509, Telesio avait étudié successivement les belles-lettres à Milan, la philosophie et les mathématiques à Padoue; plus tard il se lia, à Rome, avec Ubaldino Bandinelli et Jean de la Casa, dont l'un était livré à la culture de la littérature grecque, l'autre à celle de la poésie, et il se livra lui-même avec ardeur et succès à ces divers exercices. Imperiali (1) attribue à Telesio des découvertes remarquables dans les sciences mathématiques, et le petit poème qui nous reste de lui prouve que l'austérité de ces travaux ne le rendait point indigne de sacrifier aux muses; il apercevait sans doute entre ces deux branches d'études un secret rapport né de l'esprit de coordination qui préside à la fois à toutes d'eux, et l'on en reconnaît l'influence sur le cours que prirent ses idées. De très bonne heure il se montra impatient de secouer le joug d'Aristote, et il fut toujours moins satisfait de la doctrine de ce philosophe, lorsque plus tard il l'eut examinée de nouveau, en relisant les écrits où elle était contenue. Il parcourut avec avidité tout ce qui restait des travaux des

(1) Auteur du *Musæum historicum*. — Venise, 1640.

philosophes de l'antiquité, cherchant à y recueillir des lumières plus sûres. Sa vie ne fut point exempte d'épreuves : jeune homme, il se trouvait à Rome lorsque cette ville fut saccagée par l'armée du connétable de Bourbon ; il fut dépouillé de tout et jeté en prison ; il perdit ensuite son épouse, son fils unique, malheur qu'il déplora jusqu'à la fin de ses jours. Il s'enferma alors dans une retraite champêtre et se livra tout entier aux méditations solitaires. La philosophie naturelle fut le principal objet de ses recherches, et cette direction que prirent ses idées le conduisit à entrevoir des principes plus sains que ceux qui dominaient alors sur le système général des connaissances humaines. En s'appliquant à connaître et à expliquer les phénomènes de l'univers, il s'était placé sur un terrain où les oiseuses subtilités des scolastiques ne pouvaient lui être d'aucun secours ; il ne trouva dans les principes rationnels d'Aristote que des conceptions abstraites de l'esprit témérairement érigées en éléments réels des choses. « Aristote, dit-il, est » en contradiction avec lui-même, autant qu'il » est démenti par l'expérience et par le témoi- » gnage de Dieu même qui a si bien manifesté sa » providence dans ses œuvres. L'erreur de ce phi- » losophe et de ses disciples, continue-t-il, pro- » vient de ce qu'ayant une trop grande confiance » en leurs propres forces, ils n'ont point consi- » déré les choses elles-mêmes et les propriétés

»dont elles sont douées; mais, luttant en quel-»que sorte avec la sagesse divine, ils ont osé re-»chercher par la seule raison les principes et les »causes de l'univers, donnant leurs imaginations »pour des découvertes, et créant pour ainsi dire »un monde artificiel d'après leurs hypothèses ar-»bitraires.» Pour lui, plus modeste et plus réservé, il ne proposa ses vues qu'avec beaucoup de défiance; il déclara qu'il se bornait « à observer »le monde tel qu'il s'offre à nos regards, ses di-»verses parties, les rapports, les opérations, les »diverses espèces des choses qu'il contient; car »la sagesse humaine est parvenue au sommet le »plus élevé auquel elle puisse atteindre, si elle a »observé ce qui se présente aux sens et ce qui »peut être déduit, par l'analogie, des percep-»tions sensibles. Je n'ai donc suivi, disait-il, »d'autre guide que l'observation et la nature, »cette nature toujours d'accord avec elle-même, »qui agit toujours d'une manière semblable (1).» Ainsi, non-seulement Telesio avait conçu la pensée de fonder cette philosophie de l'expérience qu'il était réservé à Galilée et à Bacon d'élever enfin à toute sa dignité; mais, ce qui est étonnant dans un géomètre, il tombait même dans l'exagération trop ordinaire à ceux qui ont embrassé cette philosophie, lorsqu'ils méconnaissent la fécondité qu'elle peut recevoir d'une sage

(1) *De naturâ rerum : dedicatio, proœmium.*

et juste alliance avec les théories spéculatives.

Tel était du moins le but que Telesio s'était proposé, telle était la règle qu'il s'était prescrite. Il débutait sous d'heureux auspices, mais « plus habile, ainsi que dit Bacon, à détruire qu'à édifier, » lorsqu'il entreprit de traiter à son tour cette science de la nature dont il avait si bien connu les bases et les limites, il devint infidèle à lui-même, et il se hâta de substituer d'autres hypothèses à celles qu'il venait de proscrire, croyant les justifier par des analogies hasardées, et généralisant avec légèreté quelques-unes des lois qui se montrent sur le théâtre des phénomènes sensibles. Nous avons vu que les systèmes des anciens sur la nature des choses se divisaient en deux grandes classes : l'une qui consistait à convertir des abstractions purement intellectuelles en ressorts positifs du grand mécanisme de l'univers ; l'autre qui, empruntant au monde sensible les éléments de ces théories, prétendait expliquer les faits par les faits, et se bornait à choisir, parmi les propriétés apparentes des êtres physiques, celles qu'elle investissait de la prérogative d'engendrer toutes les autres. Cette dernière sorte de tentatives était moins éloignée sans doute de la route de la vérité ; mais, dans l'une et dans l'autre, on avait eu le tort de poser des problèmes insolubles à la raison humaine, et l'on manquait, pour faire fructifier la seconde, des deux conditions essentielles qu'elle suppose, l'art

d'expérimenter et l'art de décomposer les expériences. Telesio, porté par la rectitude de son jugement à étudier la nature, fut entraîné, par la lecture des anciens, à suivre leur exemple dans la manière de l'interpréter, et il crut avoir assez fait en donnant la préférence à la seconde espèce de théories. Il pensa d'ailleurs qu'il était nécessaire d'opposer système à système dans la disposition où étaient les esprits, et il ne put se résigner à entreprendre l'investigation longue et difficile qui eût pu lui promettre de meilleurs résultats. Il avait entrevu la fécondité des inductions de l'analogie, fondées sur la généralité et la constance des lois de la nature; mais il ne sut point en découvrir les véritables méthodes. Il construisit donc aussi un système, ou plutôt il reproduisit, en la modifiant, la célèbre hypothèse de Parménide, croyant avoir élevé un édifice solide, parce qu'il offrait à l'œil un dessin harmonieux et régulier.

La *matière* d'Aristote n'est qu'une notion métaphysique, celle qui demeure, comme une sorte de résidu, dans l'entendement, après avoir fait abstraction de tous les modes. Celle de Parménide est une chose réelle, cette matière inerte et passive qui se montre à nos regards diversement modifiée dans tous les phénomènes de l'univers. La destruction et la reproduction, la dilatation et la concentration, le mouvement et la résistance, les nombreux contrastes qui ont lieu de toutes parts, la lutte qui semble s'exercer à chaque instant,

ont fait supposer à Telesio l'existence de deux forces contraires qui, partant de centres éloignés, agissent à la fois sur cette matière et la prennent en quelque sorte pour scène de leur choc. Il veut trouver ces forces dans l'ordre accoutumé des phénomènes sensibles; la chaleur et le froid, qui ne sont que des effets, deviendront pour lui des causes universelles (1). Avec ces trois principes il expliquera tout l'univers, explication simple sans doute, dans l'exposition de laquelle Telesio sème des aperçus ingénieux, des observations de détail plus ou moins heureuses, mais qui, dans son ensemble, n'est qu'un tissu artificiel, incapable de soutenir l'épreuve d'une discussion sérieuse, et que les progrès des sciences physiques ont à jamais rangé au nombre des fables. Il serait aussi inutile en soi qu'étranger à notre plan d'y arrêter notre attention. Remarquons seulement que Telesio avait particulièrement été frappé des phénomènes de la vie, du mouvement spontané comme son signe, du sentiment comme sa propriété élémentaire. Le mouvement qui agite la nature entière lui semblait attester qu'elle forme comme une sorte de corps animé : le souffle vital qui respire en elle se répand d'abord dans celles de ses productions dont l'organisation se déploie suivant des formes réguliè-

(1) *Hist. ventor., præfatio. — De naturâ rerum, passim.*

res ; il prend un accroissement plus notable, il se communique plus libre et plus entier à celles d'entre elles qui jouissent de la faculté locomotrice, qui pourvoient à leurs propres besoins et qui sont douées de sens, jusqu'à ce qu'il acquière dans l'homme son plus haut degré de manifestation et d'influence. « L'homme, dit Telesio, ne se borne » point à voir, à connaître, à goûter les objets qui » servent à sa nourriture, à sa conservation, à ses » jouissances ; il poursuit aussi avec une extrême » ardeur les objets qui ne sont pour lui d'aucune » utilité physique, qui ne peuvent même être saisis » par ses sens, tels, par exemple, que les choses » divines. Ses besoins ne sont pas satisfaits par la » possession des biens présents et terrestres ; il » aspire surtout à des biens éloignés, à venir, à » une vie future et moralement heureuse. Il mé- » prise le riche enseveli dans l'abondance des vo- » luptés, chérit et vénère le juste riche seule- » ment de sa vertu. Il est donc évident que » l'esprit qui le vivifie n'a pas germé du sein » de la matière ; que c'est une substance d'un ordre » supérieur, simple, pure, immortelle, et créée » immédiatement par Dieu même (1). » On voit que l'opinion qui place dans les sens la source unique des connaissances humaines n'avait point jeté Telesio dans le matérialisme ; il en était même

(1) *De naturâ rerum*, l. V, c. 1, 2.

plus éloigné que les péripatéticiens. Il avait compris la psychologie dans la sphère de ses recherches, mais il l'avait traitée aussi comme une science naturelle. Il avait donc cherché à observer le jeu de nos organes, à examiner la structure, à découvrir les fonctions des viscères. Sans rien ajouter à Galien, et sans pénétrer aussi avant que Césalpin, il démêla cependant l'importance du système nerveux, en remarqua l'énergie, s'efforça surtout de déterminer les rapports du physique et du moral; mais, trop empressé de conclure dans un sujet qui exige des aperçus si délicats, il subordonna trop celui de ces deux règnes qui ressort de la réflexion à celui qui frappe les sens externes (1). On retrouve sa sagacité lorsqu'il considère tous les sens, à l'exception de celui de l'ouïe, comme étant une sorte de tact (2). Voici comment il explique la formation des idées générales, et le principe des déductions fondées sur l'analogie : « Il n'est pas seulement donné à l'es-» prit de se retracer les choses perçues par les sens » et les modifications que nous avons reçues; alors » même que ces objets sont absents ou que ces mo-» difications ont cessé, de les sentir encore d'une » manière semblable, et d'en conserver l'image; » mais, lorsqu'il se présente à lui d'autres objets,

---

(1) *De naturâ rerum*, l. V, c. 5, 10, 12, 13, 27, 28; l. VIII, c. 1; l. XI.

(2) *Ibid.*, l. VII, c. 8.

» dont une portion est manifeste, l'autre cachée, il » les rapporte à ceux dans lesquels il retrouve la » première et qui se sont révélés à lui dans leur » entier; il voit les nouveaux objets dans ceux qui » lui étaient déjà connus : c'est là ce qu'on appelle » la *compréhension*, et ce qu'on devrait plutôt ap- » peler l'opinion ou la mémoire (1). » Telesio explique ainsi la formation des notions les plus relevées des sciences, et en particulier celle des mathématiques. « On ne saurait donc admettre avec » Aristote, continue-t-il, que l'âme sent et conçoit » parce qu'elle reçoit des formes; c'est parce » qu'elle est modifiée par les objets, et, par consé- » quent, sa perfection consiste en ce qu'elle est » indéfiniment susceptible d'être modifiée (2). » Il décrit aussi les passions, leur assigne leur origine, en suit les développements, marque leurs caractères et surtout leurs caractères physiques; mais, plus attaché à décrire comme historien qu'à poser les règles de ce qui doit être, il fait consister dans la conservation de soi-même le but et la mesure des actions humaines; il définit le vice et la vertu par la peine et le plaisir, voit dans l'un l'abus, dans l'autre la direction légitime des passions naturelles (3). L'ensemble de ses recherches psychologiques est mêlé d'une

(1) *De naturâ rerum*, l. VIII, c. 3.
(2) *Ibid.*, l. VIII, c. 21.
(3) *Ibid.*, l. V, c. 22, 23; l. VIII; l. IX, c. 2, 3.

polémique continuelle contre Aristote, qui détourne trop souvent l'auteur de sa route, et déparé par de fréquentes hypothèses dont il eût mieux dû se garantir : cependant il s'éloigne moins en effet de la philosophie d'Aristote que cette polémique ne semblerait l'annoncer; il est d'ailleurs animé d'une certaine liberté d'esprit qui pouvait être d'un bon exemple; il se montre toujours sincère et pénétré de l'amour de ses semblables.

Telesio était, en effet, un homme droit et doux, d'un caractère bienveillant et pur. Il mérita l'estime de Pie IV qui lui offrit l'évêché de sa ville natale; mais il préféra l'indépendance de la vie privée. Ses qualités personnelles et le ton de réserve avec lequel il avait exposé ses opinions ne purent le garantir des persécutions du pédantisme. L'aristotélisme des écoles l'attaqua avec violence, et parvint à faire mettre ses ouvrages à l'index, *jusqu'à ce qu'ils fussent épurés*, dit la censure. Antonio Marta, jurisconsulte napolitain, et André Chiocco, médecin à Vérone, entreprirent du moins de le réfuter avec les armes de la science. Mais le suffrage des hommes éclairés parmi ses compatriotes, et ils étaient nombreux alors, le vengea de ces disgrâces. L'Académie Cosentine, qui venait d'être instituée par Aulus-Janus Parrhasius, et dont Telesio devint le premier ornement, se rangea sous sa bannière et prit tout entière sa défense; l'Italie fut remplie de ses disciples. Serto-

rio Quattromani, qui à ce titre joignait celui de son ami, résuma avec beaucoup de talent son traité de la nature des choses; Patrizzi, ainsi que nous l'avons dit, en fit quelque usage; Campanella entreprit sa justification expresse; J. Cæcilius Frey, Morhoff, Sorel, l'ont aussi analysé; Lotter enfin a rassemblé avec soin tout ce qui concerne la carrière et la philosophie de cet homme célèbre, et a donné la substance de ses écrits (1).

Les systèmes de l'école ionienne, quoique ayant joué un rôle si important dans la première période de l'histoire philosophique, avaient été promptement abandonnés et presque oubliés par les Grecs eux-mêmes. L'accusation d'impiété dont ils avaient été accusés dès l'origine, par le seul motif qu'ils avaient dirigé leur attention sur la nature et l'action des causes secondaires dans le système du monde, accusation dont le théisme si sincère et si pur d'Anaxagoras n'avait pu les absoudre; l'éclat que jeta l'apparition de Pythagore dans la grande Grèce, la nouvelle direction donnée aux idées par Socrate qui ramenait la philosophie à la morale usuelle et pratique, l'immense ascendant que Platon obtint sur les esprits, les travaux encyclopédiques d'Aristote, avaient détourné les esprits de la carrière ouverte par ces créateurs des sciences physiques. Il faut le dire aussi, les systèmes de l'école d'Ionie se recommandaient plus

(1) *Dissert. de Bern. Telesii, etc.*, Leipzig, 1733, in-4°.

par l'intention qui y avait présidé que par l'exécution. On ne pouvait les considérer que comme une ébauche informe; Leucippe, Démocrite, et plus tard Épicure, en s'emparant de cette ébauche, lui avaient donné une forme plus développée, plus régulière; c'est pourquoi, sans doute, on ne vit guère reparaître l'ombre de l'école antique d'Ionie, ni à Alexandrie, ni à Rome, ni dans l'Athènes de Plotin, ni dans la Constantinople du Bas-Empire, ni au milieu des Arabes, et bien moins encore dans le cours du moyen âge. Par une conséquence naturelle, elle n'apparut point non plus dans les premiers jours de la restauration des lettres. Il ne subsistait d'ailleurs de cette philosophie aucun monument original, entier; un voile d'obscurité s'étendait sur son berceau; on ne pouvait guère la connaître qu'en rassemblant quelques fragments épars dans les auteurs plus récents.

Un seul homme, dans le siècle de l'érudition, en fit l'objet spécial de ses études, se hasarda, quoique avec une extrême circonspection, à la faire revivre; et comme si tout ce qui appartient à cette philosophie tendait à se soustraire à nos regards, ses ouvrages aujourd'hui sont devenus fort rares, et son nom même est à peine mentionné par les historiens récents de la philosophie, quoique l'infatigable Brucker l'eût signalé à leur attention. Ce savant était un Français; mais comme si l'Italie eût dû avoir le privilége de commencer toutes les restaurations et

toutes les réformes philosophiques, il écrivit aussi et enseigna en Italie.

Claude Guillermet de Bérigard (ou Beauregard) naquit à Moulins vers la fin du XVIe siècle, étudia à Aix, séjourna quelque temps à Paris, obtint la faveur et la confiance de Catherine de Lorraine, épouse du grand-duc de Toscane, remplit auprès d'elle l'office de secrétaire et peut-être de médecin, enseigna à Pise la philosophie, les mathématiques, la botanique, occupa ensuite avec une grande distinction une chaire à Pavie, et mourut dans cette ville à l'âge de soixante-quinze ans, avec la renommée de l'un des hommes les plus instruits de son temps. Ses *Cercles pisans* (1) (tel est le titre qu'il a donné à son ouvrage) sont un examen élégant et une critique approfondie, quoique déguisée, des traités physiques d'Aristote et de ses livres sur l'âme. Bérigard avait apprécié avec justesse le mérite de la physique d'Aristote; comme Telesio, c'était dans l'étude des connaissances positives qu'il avait appris à découvrir le côté faible des doctrines de ce maître; comme Telesio, il s'était permis de consulter les autres sources de l'antiquité philosophique pour satisfaire aux besoins de sa raison.

---

(1) *Circuli Pisani de veteri et peripateticâ philosophiâ*, 1re édition en 6 parties, publiée successivement à Udine, de 1643 à 1653; 2e édition, à Pavie, 1661.

Mais Bérigard était placé dans une situation délicate ; l'enseignement qui lui était confié était précisément celui des traditions péripatéticiennes ; il ne pouvait, comme il le déclare lui-même, les attaquer ouvertement, sans manquer aux devoirs de ses fonctions et commettre une sorte d'apostasie. Il ne voulait d'ailleurs compromettre ni sa carrière ni son repos, et la destinée de ceux qui s'étaient exposés avant lui à combattre les opinions régnantes l'avertissait du sort qui pouvait l'attendre. Il s'y prit donc d'une manière fort adroite ; il emprunta la forme du dialogue. « J'ai » choisi cette méthode, dit-il lui-même, comme la » plus sûre ; car lorsqu'on dispute des deux côtés, » à la manière platonicienne, on ne s'expose point » à offenser le lecteur auquel on laisse entièrement » le droit de décider ce qui lui paraît conforme à la vérité. » Il introduit donc deux interlocuteurs : Charilée, qui soutient la doctrine péripatéticienne; Aristée, qui défend celle des autres philosophes de l'antiquité ; le premier cherche à captiver les suffrages du vulgaire, mais le second a choisi la meilleure part. Ce ne sont donc point ses opinions propres et personnelles que Bérigard oppose à Aristote : ce sont celles des antiques rivaux du Stagyrite. « Il a voulu, dit-il, faire parmi ceux-ci un choix de ce qu'ils ont dit de mieux, des idées qui se coordonnent le mieux entre elles. » Cependant il s'est attaché de préférence à Anaximandre et Anaxagoras. Nul moderne, peut-être, n'a plus

habilement démêlé ce que l'enseignement d'Aristote peut renfermer de contraire aux maximes d'une morale épurée et aux dogmes de la croyance religieuse. Ainsi, au système d'Aristote sur les principes des choses, il oppose l'hypothèse des éléments corpusculaires, introduite par les Ioniens, mais en considérant ces éléments comme créés par Dieu; il voit dans leur agglomération ou leur séparation la cause de la naissance et de la mort des corps composés. Admettant, avec les anciens Ioniens, l'intelligence suprême comme cause efficiente, il les abandonne lorsqu'ils envisagent la matière comme coéternelle à ce premier principe. Quoi qu'il en soit, Bérigard s'attache à dégager le système ionien des erreurs qui s'y étaient mêlées; il a grand soin cependant de prévenir son lecteur qu'il ne propose que comme un doute les recherches qu'il tente sur la philosophie naturelle. Bérigard recueillit pendant sa vie, comme il l'avait désiré, le fruit de sa prudence : il vécut en paix. Mais, après sa mort, l'accusation d'athéisme, si souvent dirigée contre les anciens Ioniens, fut reproduite contre lui avec une injustice plus grande encore. Parker et le savant Naudé, dont la sagacité n'égalait pas l'érudition, renouvelèrent cet arrêt du préjugé contre le moderne Anaxagoras, et Leibnitz lui-même se montra prévenu jusqu'au point de découvrir dans Bérigard ce même averroïsme que Bérigard avait combattu,

et de considérer comme suspect d'impiété un savant qui s'était étudié à ramener la philosophie ancienne aux traditions de l'Église. Brucker a pour jamais vengé de ces reproches, avec une apologie victorieuse, le restaurateur de l'école d'Ionie (1).

Aucun érudit, aucun philosophe, ne suivirent Bérigard dans la carrière qu'il avait ouverte ; jusqu'à nos jours, les antiques doctrines de l'école ionienne, quoique dignes de quelque curiosité, ne fût-ce que comme servant à indiquer les premiers pas de l'esprit humain dans la carrière des sciences, ces doctrines sont demeurées ensevelies dans un oubli presque absolu, ou du moins n'ont été l'objet d'aucune étude spéciale. Mais Bérigard partagea avec Telesio le mérite de fixer l'attention sur le vice radical de la philosophie aristotélique, de citer cette philosophie au tribunal d'une autorité dont les arrêts allaient bientôt se faire entendre d'une manière irréfragable, en faisant sentir le besoin d'investigations plus sérieuses et plus étendues dans l'étude des lois générales de la nature.

Si l'imperfection de la philosophie naturelle d'Aristote commençait à faire naître dans quelques esprits le désir de puiser aux sources de l'antiquité quelques notions plus saines sur la

---

(1) *Hist. crit. phil.*, t. IV, p. 481 et suiv.

constitution de l'univers, quelques autres, peu satisfaits de sa philosophie morale, pouvaient aussi demander à l'antiquité des maximes plus austères. Ici la doctrine des stoïciens semblait se recommander par elle-même aux érudits du XVI[e] siècle, car ses influences avaient occupé une part considérable dans l'histoire et se liaient étroitement aux études de la jurisprudence; elle exprimait et représentait en quelque sorte les plus beaux caractères de l'antiquité; elle était tout empreinte de cet héroïsme dont les traits respirent en eux; la rigidité de ses préceptes la rapprochait d'ailleurs davantage, à quelques égards, de la morale chrétienne. Toutefois, il y avait dans le principe fondamental de la morale stoïcienne, caractérisé par un sentiment de fierté porté jusqu'à l'orgueil, un contraste trop frappant avec cet esprit d'humilité qui est l'essence de la morale évangélique, pour que le Portique pût, en reparaissant à cette époque, obtenir une faveur marquée. La physiologie de cette école était entachée de matérialisme; ceux qui en entreprirent la restauration négligèrent trop aussi de s'accommoder à l'esprit de leur siècle, et nuisirent à son succès par l'excès même de la fidélité avec laquelle ils essayèrent de la faire revivre.

Juste-Lipse, que la Belgique compte au nombre de ses savants les plus distingués, fut le premier qui ébaucha cet ouvrage. Jeune encore, il avait conçu une aversion profonde pour la philosophie

vulgaire des écoles. « On demeure enseveli, s'é-
» criait-il, dans les mots et dans les questions
» frivoles; on consume sa vie dans les avenues de
» la philosophie, sans atteindre jusqu'à son tem-
» ple; on convertit en un jeu puéril, en un vain
» exercice, ce qui devrait être un remède et la
» chose la plus sérieuse de la vie. Quel est celui
» de ces prétendus philosophes qui s'occupe des
» mœurs? Quel est celui qui triomphe de ses pas-
» sions? Ils ne pensent pas même que ces choses
» appartiennent à la sagesse. » Juste-Lipse étudia donc Sénèque et Epictète: son traité sur la *constance* remit particulièrement en scène le premier de ces philosophes. Dans son *Introduction à la philosophie stoïcienne*, il tira des sources anciennes ce qui lui parut le plus propre à faire saisir l'esprit de cette école. Toutefois, il eut soin d'avertir qu'il ne prétendait point la ressusciter; il reconnut que les opinions du Portique ne convenaient guère à son siècle, n'étaient point en tout conformes à la religion établie. On ne doit donc considérer ces écrits que comme une sorte de travail purement littéraire. Le caractère et la vie de Juste-Lipse prouveraient d'ailleurs assez qu'il ne prit point lui-même au sérieux la doctrine dont il se rendit l'interprète. Livré quelque temps à la volupté, il se montra toujours timide et faible; il fut inconstant dans ses opinions sur les matières les plus graves. Après avoir adopté le protestantisme, il finit par se faire jésuite. Il scandalisa la

Hollande en prônant le despotisme politique et l'intolérance religieuse, et désavoua ensuite ses propres maximes. La philosophie du Portique, toute dirigée vers la vie pratique, pouvait-elle avouer un semblable apologiste?

Gaspard Scioppius, dans ses *Éléments de la philosophie morale des stoïciens*, où il annonce vouloir commenter Sénèque, Cicéron, Plutarque et les autres écrivains de cette école, se contenta à peu près d'abréger Juste-Lipse, et ne se montra pas plus digne que celui-ci de conquérir à cette doctrine la considération et l'estime de ses contemporains. Daniel Heinsius, dans un discours sur le même sujet, le traita du moins avec plus de talent, quoiqu'il ne fît que l'effleurer rapidement. Enfin, le savant Thomas Gataker recourut aux originaux grecs; il commenta Marc-Aurèle, et ce commentaire est un recueil de documents précieux sur l'histoire entière de la science. On regrette seulement que son auteur se soit laissé entraîner à un enthousiasme trop aveugle pour l'école célèbre à laquelle il a élevé ce monument, et en lui rendant, comme explorateur et comme critique, la justice qui lui est due, on ne peut le ranger lui-même au nombre des philosophes. C'est au reste ce qu'on peut dire de presque tous ceux qui ont traité à cette époque les mêmes questions.

La restauration de la philosophie de Démocrite et d'Épicure devait rencontrer de bien plus grands

obstacles encore que celle du Portique. Elle avait été, dès son origine, dénaturée et corrompue; elle avait excité, dans l'antiquité elle-même, les plus fortes préventions. Cicéron l'avait flétrie par des arrêts auxquels son nom prêtait une grande autorité, et la plupart des philosophes de Rome avaient suivi son exemple; elle avait inspiré une sorte d'horreur aux docteurs de l'Église; elle se présentait entourée d'une longue succession d'anathèmes. Aussi cette philosophie fut-elle la dernière à reparaître sur la scène, et ne s'y montra-t-elle d'abord que dans celle de ses branches qui concernait la physique générale. Sous ce rapport, les hypothèses de l'école d'Ionie, renouvelées à cette époque, lui préparaient les voies; car les Ioniens avaient admis des corps élémentaires, indivisibles, subtils, comme principes des choses, en leur attribuant, il est vrai, des qualités propres et primitives. Pour arriver aux atomes de Démocrite et d'Épicure, il ne s'agissait plus que de dépouiller les corps élémentaires de ces propriétés spécifiques, afin de tout expliquer par la seule combinaison de l'étendue, du vide, de l'impénétrabilité et du mouvement. Encore, ceux qui, les premiers, ressuscitèrent l'hypothèse des atomes, ne la conçurent-ils point dans toute sa pureté, et ne surent-ils point concevoir les corps primitifs dans un état d'abstraction aussi absolu. La philosophie corpusculaire, qui commençait à reprendre quelque faveur, ainsi que

nous venons de le voir, reçut donc seulement une nouvelle élaboration qui semblait préluder graduellement aux célèbres conceptions de Descartes.

Thomas Campanella rangeait Sébastien Basson au nombre de ceux qui avaient tenté depuis peu d'expliquer et de rétablir la philosophie d'Épicure (1), et Brucker présume, non sans fondement, que Basson a pu attirer l'attention de Gassendi sur le célèbre architecte du système atomistique (2). Mais Basson eut principalement pour objet de combattre la philosophie naturelle du Stagyrite, et de se créer à lui-même un système composé de notions empruntées aux diverses écoles de l'antiquité. Il consulta Anaxagoras et Platon, et se proposa de suivre plus spécialement Démocrite. Sébastien Basson était un médecin français; il publia, en 1621, *douze livres de philosophie naturelle contre Aristote* (3), ouvrage que l'histoire littéraire du temps a signalé par de grands éloges. Il nous confie lui-même les perplexités dans lesquelles l'avaient jeté les contradictions des commentateurs de ce philosophe. Reconnaissant que ces dissensions supposaient une erreur, que cette erreur avait sa cause dans

(1) *De libris propriis*, c. II, art. 5.

(2) V. la note de la page 513, *Hist. crit. phil.*, t. IV.

(3) Publiés à Genève en 1621, et réimprimés à Amsterdam en 1349. — V. Heumann, *Conspect. hist. litt.* — *Acta phil.*, t. III, p. 939.

une trompeuse vraisemblance, il s'attacha à découvrir en quoi consistait cette fausse apparence. Il craignait que l'illusion n'eût sa source dans de fausses suppositions admises comme fondement de l'édifice : « car si vous ignorez, par exemple, ce » que c'est que la *nature*, en quoi consiste ce prin» cipe de mouvement et de repos auquel vous don» nez le nom de *nature*, si vous vous en formez une » fausse notion, vous vous égarerez inévitablement » dans l'entière investigation du mouvement natu» rel qui est comme le pivot de la science; et cette » erreur, quoique de peu d'importance dans l'ori» gine, devient très grave dans ses suites; elle vous » entraîne dans un labyrinthe d'illusions, parce » qu'elle vous conduit à des corollaires vicieux » dont vous ne pouvez vous dégager, malgré le té» moignage de la raison et de l'expérience... Plu» sieurs docteurs ont entrevu cette vérité. Pourquoi » cependant n'ont-ils pas abandonné Aristote et » entrepris la réformation dont ils auraient été ca» pables? Ils ont été effrayés d'une entreprise héris» sée de difficultés et qui exposait à l'envie; c'est » un crime aujourd'hui de s'écarter de la route » aristotélique : ils n'ont point osé braver les ma» lédictions qui s'élèveront contre mes travaux. » Cependant Aristote lui-même jugea, censura, » réforma ceux qui l'avaient précédé. Pourquoi » aurait-il ravi à ses successeurs les droits dont il » avait usé lui-même? » C'est ainsi que s'exprime Basson dans une préface pleine de sens, bien

écrite, éloquente même (1). Il évoque de nouveau Hippocrate, Démocrite, Anaxagoras, Empédocle, Platon, et les commet avec le fondateur du Lycée. Mais, au lieu du vide de Démocrite, il introduit un certain esprit universel, principe créé et subordonné, et par-là il renverse par sa base l'hypothèse atomistique, telle que Démocrite l'a conçue. Si Basson eut le bonheur d'échapper aux persécutions qui atteignaient souvent alors les téméraires agresseurs de l'aristotélisme, il n'obtint pas les succès qu'il eût mérités, et peut-être cette circonstance même le préserva-t-elle des dangers qui eussent pu le menacer.

Daniel Sennert essaya aussi, vers le même temps, de ramener l'attention de l'Allemagne savante sur la philosophie corpusculaire. Il revendiqua pour elle l'avantage d'avoir été la doctrine la plus ancienne et celle qui était généralement admise par les philosophes avant Aristote, avantage qui, aux yeux de son siècle, devait prévaloir sur tous les autres, et suffire pour en établir le mérite (2). En se fondant sur les témoignages de Strabon et de Sextus l'Empirique, il rapporta l'hypothèse atomistique à un certain Moschus, Sidonien, qui

(1) V. cette préface rapportée presque en entier par de Launoi : *De variâ Aristotelis fortunâ*, c. XV.

(2) *Hypomnemata physica*, III, c. 1.

avait vécu avant le siége de Troie; il invoqua le témoignage d'Aristote lui-même qui, en voulant détruire cette hypothèse, reconnaît qu'elle était, jusqu'à lui, généralement reçue (1). Sennert, en cela, a confondu la philosophie corpusculaire de Démocrite avec le système des Ioniens sur les corps élémentaires. Le signal donné par Sennert excita J.-Chrysostôme Magnen à retracer en détail la vie et la doctrine de Démocrite (2). Magnen ne secoua point cependant le joug d'Aristote; il professa même une vénération profonde pour les décrets de ce philosophe, mais il crut pouvoir les combiner avec les hypothèses de Démocrite ; aussi altéra-t-il considérablement les principes de tous deux. Il se composa de ce mélange un système mixte, présenté avec art, mais incohérent, et qui ne peut supporter une critique sévère. Dans les axiomes qu'il lui a donnés pour base, à l'exemple des géomètres, nous remarquons ceux-ci : « Dans les choses qui tombent sous » les sens, la philosophie doit se guider d'après » l'expérience; car les sens sont les juges des cho- » ses sensibles. On peut reconnaître de trois maniè- » res l'existence d'une chose : 1° en la déduisant » de l'existence d'une cause ou d'un effet nécessai- » re ; 2° en la déduisant d'un rapport de propor-

(1) *De generat. et corrupt.*, l. VIII.
(2) *Democritus reviviscens, etc.*, 1646-1658.

» tion et de réciprocité d'action, ou de connexion » avec un autre objet existant; 3° en s'assurant » qu'elle est bonne pour l'ensemble de l'univers, » car la nature tend toujours à ce qui est le plus » parfait (1). » Il faut, suivant lui, considérer trois choses dans chaque élément des corps : sa masse, sa qualité, sa tendance au mélange. C'est par leur combinaison qu'il explique non-seulement les causes des phénomènes naturels, mais celles même des opérations surnaturelles.

Philelphe, Alexandre ab Alexandro, Cœlius Rhodiginus, Raphaël Volaterranus, Bapt. Guarino, Marc-Ant. Bonciarius, Menzoli, André Arnaud, avaient successivement rappelé l'attention des érudits sur Épicure; mais il était réservé au célèbre Gassendi de faire enfin reparaître ce philosophe parmi les modernes, de le rendre à sa pureté primitive, et de le venger des accusations que les anciens eux-mêmes avaient plus d'une fois injustement dirigées contre lui. C'est un phénomène très curieux dans l'histoire de la philosophie que de voir ce même Épicure, dont le nom seul réveillait tant de préventions, trouver un apologiste dans un ecclésiastique aussi orthodoxe par sa croyance que respecté pour sa piété et l'intégrité de ses mœurs. Chose singulière encore! Gassendi encourut moins de blâme pour avoir ainsi relevé la

(1) *Democritus reviviscens, etc.*, p. 54.

philosophie épicurienne que pour avoir ouvertement et systématiquement attaqué celle du Lycée. C'est qu'au fond il n'y a point de système de physique qui soit par lui-même contraire aux véritables idées religieuses, s'il se renferme dans les limites de la physique elle-même ; la physique, ainsi circonscrite, est hors du domaine réel de la théologie bien entendue, et, quelles que soient les lois générales qu'elle prétende instituer, elle laisse toujours lieu à l'action toute-puissante de l'auteur de ces lois, ou plutôt elle met cette action d'autant plus en lumière qu'elle a elle-même mieux saisi les ressorts de ce savant mécanisme : c'est ce que Cudworth a fort bien démontré en particulier de la philosophie corpusculaire. Et quant à la morale d'Épicure, conçue dans le véritable esprit de son auteur, telle que Gassendi l'a restituée, en définissant la volupté, non par le plaisir sensuel et grossier, mais par la jouissance épurée que fait goûter la satisfaction intérieure, quelque incomplet et insuffisant que soit ce principe, il n'est point inconciliable sans doute avec l'esprit du christianisme, qui, en donnant à la moralité des inspirations bien plus pures et une bien plus haute sanction, ne refuse cependant point au cœur de l'homme une jouissance légitime aussi, et se complaît même à l'offrir à la faible humanité comme un attrait et une récompense. Tel est, en effet, le point de vue dans lequel se plaça Gassendi, esprit naturellement sage,

impartial et modéré. « Épicure, dit-il, d'un ca-
» ractère doux, plein de bonne foi et de droiture,
» ne put supporter l'enflure et l'exagération des
» stoïciens. Connaissant la faiblesse humaine, il
» examina ce que comportent les forces de notre
» nature, il rechercha la vertu et la sagesse dont
» elle est capable. Il craignit que les promesses fas-
» tueuses de la philosophie stoïcienne ne fussent
» propres qu'à inspirer la vanité aux uns, le décou-
» ragement aux autres. Observant que tous les hom-
» mes, en obéissant à la voix de la nature, tendent,
» dans toutes leurs actions, à goûter le bonheur,
» comparant entre eux tous les genres de volup-
» tés, il n'en trouva point de plus universelle, de
» plus constante, de plus désirable, que celle qui
» dérive de la santé du corps et de la paix de l'âme,
» mais particulièrement de cette dernière source;
» il ajouta que la vertu seule est l'instrument pro-
» pre à procurer une volupté semblable, parce que
» seule elle enseigne à triompher des passions.
» Zénon avait dédaigné d'adopter une sagesse po-
» pulaire; Épicure voulut rendre la sagesse acces-
» sible à tous (1). On l'a accusé d'impiété! le té-
» moignage d'un historien suffit pour le justifier :
« La piété d'Épicure envers les dieux, dit Diogène
» Laërce (2), était au-dessus de toute expression. »

(1) *De vitâ et moribus Epicuri*, l. III, c. 1.
(2) L. X.

» Le culte qu'il adressait à la divinité n'avait rien » de servile ; c'était un culte filial, et Sénèque, qui » s'élève contre Épicure avec tant d'amertume, re- » connaît lui-même que ce sage voulait que Dieu » fût honoré comme un père (1). Mais Lucrèce al- » téra en partie la doctrine de son maître ; les stoï- » ciens la calomnièrent dans leurs exagérations ; » la fausse idée qu'ils en avaient donnée prévalut » auprès de Cicéron lui-même et des plus sages » Romains ; les Pères de l'Église, survenant à l'é- » poque où le stoïcisme avait triomphé, trouvè- » rent ce préjugé établi ; ils ne connurent point » les écrits d'Épicure ; l'opinion qu'ils s'en formè- » rent ne put être que celle qu'ils trouvèrent gé- » néralement reçue (2). » Telle est la substance de l'apologie du chanoine de Digne. On ne peut disconvenir qu'à l'exemple de tous les apologistes, il n'ait quelquefois cédé à la partialité ; mais on doit rappeler aussi qu'en exposant la doctrine d'Épicure, il a mis tous ses soins à la dégager de ce qui choquerait la croyance et la morale chrétienne, au risque de dénaturer cette doctrine en l'épurant.

Nous retrouverons bientôt, au reste, Gassendi sur un nouveau théâtre, où il ne paraîtra plus simplement comme restaurateur, et où il réclamera de nous une attention plus particulière.

---

(1) *De vitâ et moribus Epicuri*, l. IV, c. 3.

(2) *Ibid.*, l. III, c. ult.

Pendant que les érudits du xv[e], du xvi[e] et du xvii[e] siècle s'appliquaient avec tant de zèle à ressusciter les doctrines des sages profanes de la Grèce et de Rome, il est étonnant qu'un seul ait conçu la pensée de reproduire la philosophie des Pères de l'Église. C'est le cardinal Adrien di Corneto, célèbre grammairien, le favori d'Alexandre VI, auteur d'un traité de philosophie chrétienne intitulé : *De verâ philosophiâ.* Encore son travail a-t-il à peine fixé les regards des historiens. Le cardinal Adrien tira le texte de son traité des quatre docteurs de l'Église, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire-le-Grand; il eût dû remonter plus haut, consulter les Pères des premiers siècles, les Pères grecs en particulier.

On sent bien que la restauration des diverses doctrines de l'antiquité, qui n'avaient obtenu chez les anciens eux-mêmes qu'un rang secondaire, ne pouvait, aux xvi[e] et xvii[e] siècles, avoir pour résultat de faire ressusciter les écoles chez lesquelles ces doctrines avaient été reçues; à peine ces doctrines étaient-elles sincèrement adoptées et avouées par les restaurateurs eux-mêmes. Elles étaient l'objet de la curiosité plus qu'elles ne pouvaient être celui d'une conviction sérieuse. De jour en jour elles devaient moins satisfaire le besoin des esprits. Replacées en présence les unes des autres, elles se critiquaient mutuellement, et toutes concouraient à faire sentir ce qu'il y avait

d'incomplet dans chacune ; mais leur apparition successive, la concurrence qui s'établissait entre elles, étendaient la sphère des idées, excitaient l'émulation. L'érudition travaillait ainsi elle-même à enseigner sa propre insuffisance, à démontrer la nécessité d'une science autodidactique. En proposant à la fois tant de systèmes rivaux, en imposant la nécessité de choisir, un premier degré de liberté était déjà rendu à la pensée.

CHAPITRE V.

Nouveaux développements des systèmes de doctrines mystiques.

Jean Reuchlin. — Georges Zorzi. — Cornelius Agrippa. — Théophraste Paracelse. — J.-B. Van Helmont. — Robert Fludd. — Jacques Boëhm. — Pierre Poiret, etc.

L'histoire des doctrines mystiques est une portion curieuse et instructive de l'histoire de l'esprit humain. Elle recueille les phénomènes singuliers produits par quelques-unes des facultés morales, lorsque, dirigées vers un ordre d'idées supérieur à la nature, elles s'y portent avec le plus haut degré de l'exaltation. Mais cette histoire n'appartient pas essentiellement par elle-même à celle de la philosophie. Le mysticisme, appuyé sur la foi religieuse, se croyant inspiré par une lumière immédiate, dédaigne le plus souvent les formes scientifiques, et quelquefois même repousse et proscrit le concours de la simple raison. Quelquefois cependant le mysticisme emprunte plus ou moins aux principes ou au langage de la philosophie, obtient d'elle une certaine faveur, ou cherche à se légitimer par sa sanction; il réagit même sur elle par ses propres

influences : tel est le spectacle que nous avons vu se produire à Alexandrie vers le commencement de notre ère, et se perpétuer ensuite pendant plusieurs siècles. Au milieu des nuages qui couvrent la marche du mysticisme au travers du moyen âge, on peut entrevoir que l'étude faite par les Juifs de la philosophie aristotélique et des commentaires des arabes contribua à faire revêtir la cabbale de cette forme systématique que lui imprimèrent les rabbins Loria et Irira. A l'époque de la restauration des lettres, les doctrines mystiques ne purent rester étrangères au mouvement général des esprits ; elles reçurent de nouveaux encouragements ; elles tendirent à se développer d'une manière plus complète, plus explicite, plus régulière. Qui l'aurait cru ? ces doctrines eurent même quelque part à la grande révolution qui ouvrit une nouvelle carrière aux sciences physiques, et qui prépara de rapides progrès à l'étude de la nature.

Quelle que soit d'ailleurs la sévérité des jugements qu'on serait en droit de porter sur les écarts dans lesquels le mysticisme a pu entraîner la raison humaine, et sur l'abus qu'il a pu faire des vérités les plus respectables, il ne mérite point le dédain avec lequel il est considéré par les esprits légers, et il offre plus d'un texte utile aux méditations d'une sagesse impartiale. Ne craignons donc point de lui demander les instructions qu'il peut nous offrir encore dans les temps modernes,

au milieu de toutes les difficultés qui semblent en défendre l'accès.

Au sortir du moyen âge, les doctrines mystiques se composaient de deux éléments principaux : des traditions transmises d'âge en âge, et des inspirations individuelles. Un troisième élément vint s'y joindre à l'époque de la restauration des lettres. Ce fut le même qui avait déjà joué un si grand rôle dans les spéculations d'Aristobule, de Philon, des gnostiques. Ce fut précisément ce syncrétisme philosophique qui avait confondu avec les théories des Grecs les antiques et mystérieuses conceptions dont l'Asie avait été le berceau. Le mysticisme se régénéra une seconde fois aux mêmes sources du sein desquelles, quinze siècles auparavant, il était sorti animé d'une si étonnante énergie. Ces doctrines se divisaient naturellement en deux branches principales, suivant que l'un ou l'autre des deux éléments essentiels que nous venons d'indiquer prédominait en elles. Les cabbalistes reconnaissaient surtout l'autorité des traditions ; les théosophes se livraient surtout à l'interprétation symbolique des livres sacrés. Les premiers s'aidèrent, à la restauration des lettres, des nouveaux secours que leur apportait l'érudition ; les seconds réchauffèrent leur enthousiasme au foyer des théories du platonisme renouvelé.

Déjà l'un de ses premiers restaurateurs, l'un des disciples de Marsile Ficin, Jean Pic de la Mi-

randole, avait fait entrer l'étude des livres cabbalistiques dans le cercle de ses vastes et rapides explorations ; il avait tenté de porter sous les yeux du public le contenu de ces ouvrages, réservé jusqu'alors presque exclusivement aux adeptes ; il avait pressenti la sympathie qui rapprochait quelques-unes de leurs doctrines des systèmes de l'école philosophique à laquelle il s'était attaché. L'heptaple de Jean Pic semble avoir été conçue à l'exemple de ces commentaires par lesquels la cabbale prétend révéler le sens mystérieux qu'elle suppose enseveli dans les livres sacrés. Mais ce que Jean Pic n'avait encore qu'ébauché, ou plutôt même indiqué, Reuchlin entreprit de l'accomplir.

Jean Reuchlin, qui, suivant l'usage du temps, échangea son nom tudesque contre un nom grec et prit celui de Capnio, était né à Pforzheim en 1455. Il goûta d'abord à Paris le commerce de Jean Wesel qui cultivait à la fois et la philosophie de Platon et la connaissance de la langue hébraïque, et sans doute il y puisa les motifs qui déterminèrent le choix de ses études et l'ardeur infatigable qu'il porta dans ses travaux. Mais bientôt sa direction fut encore mieux décidée, son zèle fut encore accru, lorsqu'après de nombreux voyages il vint habiter l'Athènes moderne, lorsqu'il fut introduit au sein de l'Académie florentine, lorsque, accueilli avec bienveillance par Laurent-le-Magnifique, il

obtint l'amitié de Démétrius Chalcondile, de Marsile Ficin, de Georges Vespucci, de Christ. Landini, de Philippe Valori, d'Ange Politien, de Jean Pic de la Mirandole. Là, il acheva de s'enflammer d'une noble passion pour les recherches de l'érudition et pour la littérature ancienne; là, il partagea, pour les théories platoniciennes et pour les spéculations qui étaient confondues avec elles, le vif enthousiasme dont il fut le témoin. Alors l'idée de Jean Pic de la Mirandole sur une prétendue concordance entre la philosophie hébraïque et le système pythagorico-platonicien devient pour lui comme un trait de lumière; il croit tenir le germe des plus importantes découvertes. Une carrière nouvelle se présente à lui; elle lui paraît d'autant plus digne d'occuper sa vie, qu'elle remontait plus directement aux sources primitives; il en aperçoit d'autant moins les écueils, qu'elle est couverte encore de plus épaisses ténèbres, et que les documents qu'il est appelé à y employer n'ont encore subi l'épreuve d'aucun examen critique. « Marsile, s'écrie-t-il, a rendu » Platon à l'Italie; Lefebvre d'Étaples a rendu Aris- » tote à la France; j'achèverai l'ouvrage : je ferai » renaître Pythagore pour la Germanie. Cette en- » treprise ne peut s'accomplir que par la cabbale » des Hébreux; car la philosophie pythagoricienne » est dérivée des traditions chaldéennes et s'est » reproduite de nouveau dans les écrits des cabba- » listes. C'est donc pour éclairer cette philosophie

» que j'ai traité de l'art cabbalistique, qui n'est autre chose que la philosophie symbolique (1). » Il prend donc la plume; il publie ses deux dissertations sur le *Verbe merveilleux* et sur l'*Art cabbalistique* ; il prépare sur le même sujet un travail bien plus étendu, plus complet, dont ces deux écrits ne sont encore que l'introduction.

La consanguinité des doctrines se découvre encore ici aux regards de l'historien; elle ne pouvait se manifester avec un caractère plus évident.

Reuchlin n'obtint point de sa tentative le succès dont il s'était flatté; il encourut même d'amères censures; de graves soupçons s'élevèrent contre la pureté de ses opinions religieuses, malgré la bienveillance que lui témoignait le souverain pontife. Il fut découragé, et mourut en 1522, sans avoir mis au jour le grand travail qu'il avait préparé. L'Allemagne reconnaissante a du moins justement honoré sa mémoire pour les services plus durables qu'il lui a rendus en réveillant dans son sein le goût de l'érudition et des études littéraires, par le commerce qu'il entretint avec les savants, ses compatriotes, et par les exemples qu'il leur donna.

Reuchlin n'avait guère considéré la cabbale que

(1) V. la dédicace de la dissertation *De arte cabbalisticá* au pape Léon X.

sous le point de vue historique; il ne lui avait apporté en tribut que les travaux de l'érudition; il s'était borné à recueillir, à comparer, à combiner les documents qui appartiennent aux traditions mystiques par un amalgame plus ou moins arbitraire et forcé. Il se place ainsi à la tête de l'une des trois branches des cabbalistes modernes, celle qui s'est chargée de conserver en quelque sorte les annales de cette singulière science. Une seconde branche des cabbalistes comprend ceux d'entre eux qui, prenant ces traditions telles qu'ils les trouvaient dans les livres, s'attachaient seulement à en tirer les conséquences, à les mettre en œuvre, à opérer avec leur secours, qui convertissaient ainsi la cabbale en art : celle-ci compta un nombre considérable d'opérateurs; la carrière était sans limites; elle offrait les plus séduisantes perspectives. Une troisième branche se compose de ceux qui voulurent étudier ces traditions en elles-mêmes, en pénétrer l'esprit, les coordonner, en composer un système, y introduire une sorte de logique, et les justifier aux yeux de la raison. Ce sont ces derniers qui réclament particulièrement notre attention; ils durent être de tous les moins nombreux. Certes une semblable entreprise ne pouvait être tentée par des esprits ordinaires.

Deux hommes d'une trempe en effet peu commune se signalèrent particulièrement, au commencement du XVIe siècle, par une conception de

ce genre : ce furent François-Georges Zorzi et Cornelius Agrippa.

Le premier, moine franciscain, appelé aussi le Vénitien, du nom de sa patrie, s'était nourri de la lecture des pythagoriciens, des néoplatoniciens, des rabbins et des cabbalistes ; il professait une haute estime pour Origène et le prétendu Denys l'Aréopagite. Empruntant à la fois le système des *émanations* aux Orientaux, celui des *nombres* à Pythagore, celui des idées à Platon, la démonologie aux uns comme aux autres, combinant tous ces éléments entre eux, il espéra les faire concorder avec les dogmes théologiques. Il prétend, il est vrai, s'être attaché à la philosophie naturelle d'Aristote; mais cette déclaration paraît n'être qu'une adroite précaution employée pour se concilier la faveur du souverain pontife. Il publia, en 1525, ses *Cantiques sur l'harmonie du monde*, et, en 1536, ses *Problèmes sur l'Écriture sainte*, dédiés à Clément VII.

Le système des émanations, que Platon avait concentré dans la sphère des intelligibles, reprend dans le Vénitien une extension sans limites, et embrasse la chaîne entière des êtres. Les nombres sont, à ses yeux, le lien des deux univers, l'un céleste, l'autre sensible. « La divinité n'est pas seule-
» ment la cause efficiente du monde, elle en est
» aussi la cause subjective et formelle; elle engen-
» dre les êtres par sa propre fécondité. Les éléments
» sont en Dieu les semences des choses, les *idées* ou

» les sources de ce qui doit être produit; dans les » anges, ils sont des puissances diversement réparties; dans le ciel, des forces; sur la terre, des » formes plus grossières. Les *idées* ne sont pas seulement des *exemplaires*, comme l'a voulu Platon; » elles sont des effusions, des illustrations divines; » elles communiquent, de leur propre fond, la nature et l'essence de ce qui existe (1). » En faisant résider ces *idées* dans le Verbe divin, Zorzi avait cru incorporer Platon à la théologie chrétienne. Il n'échappa cependant point aux censures, et ses écrits furent mis à l'index.

Agrippa de Nettesheim avait reçu de la nature des facultés qui l'eussent rendu capable de grandes choses, s'il eût su les régler, s'il ne se fût laissé entraîner par l'ardeur de son imagination, la mobilité de son caractère, l'impétuosité de ses passions et l'ambition de la renommée. Il eût pu opérer une révolution salutaire dans l'empire des connaissances humaines, et quelquefois il laissa échapper, comme au hasard, des aperçus qui décelaient le génie; mais, incapable de s'assujétir à une marche méthodique, de goûter le calme d'esprit nécessaire aux méditations fructueuses, il s'égara dans toutes sortes de divagations, changea plusieurs fois d'opinions, détruisit non-seulement les doctrines reçues, mais les siennes propres,

(1) *Prooemium cantici*, cant. 1, 4, 5, 6, 10, 16, etc.

sembla se jouer avec toutes, et se livra aux conceptions les plus fantastiques, comme au seul refuge qui lui restât après avoir proscrit toutes les connaissances positives: triste et mémorable exemple des dangers auxquels expose et des vicissitudes auxquelles conduit une exaltation sans limites et sans règle. Les agitations de sa vie égalèrent le désordre de ses idées, et sans doute contribuèrent beaucoup à l'entretenir; il fut magistrat et soldat; il servit divers gouvernements, connut la prospérité et la disgrâce, fit de nombreux voyages, éprouva mille aventures diverses, s'attira de nombreux et puissants ennemis. Pendant qu'il étudiait à Paris, dans sa jeunesse, il y fonda une association secrète qui peut avoir servi de modèle ou même de tige à quelques-unes de celles qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours. A Dôle, il enseigna publiquement le traité de Reuchlin *De Verbo mirifico*; à Wurtzbourg, il se lia avec l'abbé Trithême, et conçut, dans les relations qu'il eut avec lui, son livre *sur la philosophie occulte* (1); à Pavie, où il se trouvait en passant, après avoir pris part à l'expédition de l'empereur Maximilien contre Venise, il commenta l'*Hermès trismégiste;* à Cassel, il rédigea sa dissertation sur les trois modes des *connaissances de Dieu*, dédiée au marquis de Montferrat; à Metz, où il remplit les fonctions de

(1) V. la dédicace de cet ouvrage à l'abbé Trithême.

syndic de la ville, il se livra à l'étude de la théologie et des livres sacrés. Après avoir servi dans les armées françaises, il écrivit son traité *de la vanité des sciences*, qui lui attira un procès de l'inquisition. Les moines, avec lesquels il avait été dans un état constant d'hostilité, lui firent sentir plus d'une fois leurs vengeances. Jeté en prison, bientôt après délivré, mais en proie au chagrin et à la misère, il vint mourir auprès d'un ami, à Grenoble, en 1535, âgé seulement de quarante-huit ans, jouissant d'une assez grande réputation chez les protestants, quoiqu'il eût conservé une sorte de neutralité dans les controverses religieuses; comptant toutefois aussi des partisans, moins nombreux, il est vrai, et plus réservés, parmi les catholiques et même dans les rangs supérieurs du clergé.

En parcourant les écrits d'Agrippa, on se demande si on doit le ranger au nombre des sceptiques, ou bien parmi les dogmatistes les plus absolus, car il se présente tour à tour avec ce double caractère. Nul homme n'a plus dénigré la raison humaine et contesté ses prérogatives; nul homme n'a hasardé des spéculations plus téméraires. Mais ce contraste s'explique en lui, comme en d'autres enthousiastes, par le désir d'éloigner un surveillant, un censeur incommode, par l'espoir d'asseoir mieux encore le merveilleux sur les ruines mêmes de la raison, par le dessein de revendiquer, en faveur de l'illumination extatique,

le privilége d'être la source unique de la vérité. Mais, et cette considération se présente souvent à l'observateur dans l'histoire de l'esprit humain, ce contraste s'explique plus naturellement encore par l'espèce de lassitude et de défaillance qui, chez les enthousiastes, devient la suite d'une exaltation longtemps portée à l'extrême; rien n'est plus près des abîmes du doute que l'excès de la crédulité.

Agrippa est le premier écrivain qui ait porté quelque lumière dans les ténèbres de la cabbale; il est le premier qui ait distingué la cabbale prétendue philosophique ou cosmologique de celle qui a pour objet la théologie symbolique.

Dans son traité *de la philosophie occulte*, Cornelius Agrippa ne s'était proposé rien moins que de donner une sorte de sanction philosophique aux fondements de la science de l'art surnaturel, et de les justifier en même temps contre toute accusation sous le rapport religieux. Il s'étonnait, disait-il, il s'indignait même que personne n'eût encore tenté cette entreprise; car, chez les auteurs récents, tels que Roger Bacon (qu'il place à leur tête), Robert l'Anglais (sans doute Robert de Lincoln), Pierre d'Apono, Albert-le-Grand, Arnaud de Villeneuve, Anselme de Parme, le Florentin Cicho d'Ascoli, Picatrix d'Espagne (A), il n'a trouvé que des folies ou des superstitions qui ne sont appuyées sur aucune preuve. Il a donc voulu remonter à la magie antique, primitive et pure,

et la légitimer aux yeux de la raison. En partant de ce principe qu'il y a deux sources pour les connaissances d'un ordre supérieur, la raison et la révélation, et en distinguant la révélation judaïque et la révélation chrétienne, Agrippa rangeait les écrits hermétiques au nombre de ceux qui appartenaient à la première de ces deux instructions révélées, car il reconnaissait Hermès pour un descendant d'Abraham ; il y plaçait aussi la cabbale. Il avait annoncé qu'il réservait pour lui-même et pour ses amis la véritable clef de cet ouvrage : « Car ces choses ne peuvent s'écrire ; l'esprit doit les communiquer à l'esprit dans un petit nombre de paroles sacrées (1). » Après sa mort, un vrai partisan de la magie se prévalut de ses paroles pour donner, comme étant la clef prétendue d'Agrippa, les pratiques superstitieuses des conjurations ; mais le savant Naudé a détruit cette supposition (2). Agrippa lui-même, ailleurs, a suffisamment fait connaître la clef qu'il avait voulu désigner : « Cette clef n'est autre que l'en-» tendement lui-même ; car, à mesure que nous » concevons des choses plus élevées, nous obtenons » aussi une plus sublime puissance, nous devenons » capables d'opérer de plus grandes choses avec plus » de facilité et d'énergie. Mais notre entendement,

(1) L. III *epistolarum*, ep. 56; l. V, ep. 14, p. 873.
(2) *Apologie des savants accusés de magie*, c. 15, p. 285.

» captif dans la chair corruptible, s'il ne s'affran-
» chit de ces liens, s'il n'entre en possession de sa
» propre nature, ne pourra s'unir aux puissances
» divines et découvrir les secrets cachés de Dieu et
» de la nature, connaître l'auteur de toutes choses,
» s'identifier pour ainsi dire avec lui par une sorte
» de *contact essentiel*, se transformer en Dieu même :
» telle est la vraie et solide philosophie ; c'est là cette
» mort dont parlent les Écritures, mort précieuse
» devant le Seigneur (1). » Cette clef n'était donc au fond que la doctrine mystique, telle qu'elle est professée par le néoplatonisme et les autres sectes du même genre, nouveau trait de consanguinité qu'il est utile de mettre en lumière.

Tout ce système repose sur la distinction de trois mondes, l'un élémentaire, le second céleste, le troisième intellectuel, et sur les corrélations qu'Agrippa suppose exister entre eux :
« Le premier régi par le second, celui-ci par
» le troisième, reçoivent, chacun, l'influence des
» forces propres à celui qui lui est supérieur.
» Le suprême ouvrier et archétype verse sur
» l'homme, objet de la création entière, les ef-
» fusions de sa toute-puissance par l'intermé-
» diaire des anges, des cieux, des astres, des élé-
» ments, des animaux, des plantes, des métaux
» et des pierres elles-mêmes. Les magiciens pen-

(1) L. V *epistol.*, p. 879.

» sent donc qu'il n'est pas déraisonnable d'admettre
» que nous pouvons remonter aussi par les mêmes
» degrés et par les mondes inférieurs à ce même
» monde archétype, à la cause première, y jouir
» des puissances qui se déploient dans les choses
» les plus nobles, et attirer même à nous d'en haut
» d'autres forces nouvelles (1). La magie est cet art
» qu'ont exercé tous les sages de l'antiquité, depuis
» Zoroastre jusqu'à Platon ; qu'ont exercé, après
» eux, les Apollonius de Thyane, les Plotin, les Porphyre, les Jamblique, les Proclus : elle consiste
» dans la contemplation approfondie des choses les
» plus secrètes, embrasse la connaissance de la
» nature entière, unit et combine entre elles les forces des ordres divers (2). Certaines images (*idola*),
» non-seulement spirituelles, mais naturelles, s'échappent des objets, errent dans l'espace aérien,
» sont transmises à nos sens par la lumière ou le
» mouvement, et produisent sur nous certains
» effets merveilleux. Si donc, pendant une nuit sereine, quelqu'un oppose aux rayons de la lune ou
» certaines peintures dessinées avec un art particulier, ou certaines lettres, ces signes multipliés
» s'élevant dans l'air, réfléchis avec les rayons lunaires, s'offrent à un spectateur éloigné. Une
» portion des forces dérive des éléments eux-mêmes; une autre de leur mélange ; une autre,

(1) *De occultâ philosophiâ*, l. I, c. 1.
(2) *Ibid.*, l. I, c. 2, 37.

» enfin, agit sur des organes déterminés. Il y a » dans les choses, outre les forces élémentaires » que nous connaissons, certaines forces innées, » mystérieuses, telles que celle qui se produit dans » l'aimant, par exemple ; une secrète sympathie, » une secrète antipathie existent entre tous les » objets et se combinent de mille manières (1). »

Ce système repose encore sur la théorie platonicienne des *idées* : « Les vertus occultes sont ré» pandues sur les *espèces* des choses par les *idées* » qui résident en Dieu selon une forme unique, » dans l'âme du monde en tant que multiples, » et qui, par une participation graduée, se com» muniquent aux âmes revêtues d'un corps, comme » à celles qui en sont dépouillées. Car Dieu, source » et fin de toutes les vertus, prête le sceau des idées » aux intelligences qui lui servent de ministres, » fidèles exécuteurs qui les emploient comme au» tant d'instruments pour disposer la matière à » recevoir les formes diverses. Toute forme et toute » vertu dérivent donc d'abord des idées, ensuite » des intelligences qui président et régissent, en» suite des phénomènes célestes, enfin des combi» naisons des éléments (2). »

On trouve, dans Agrippa, quelques expressions qui paraissent se rapporter aux phénomènes du

(1) *De occultâ philos.*, l. I, c. 8, 10.
(2) *Ibid.*, l. I, c. 11, 13.

magnétisme animal, et on n'aurait pas lieu d'en être surpris. Il suppose une action directe de la volonté de l'homme sur la volonté et les actions des autres hommes. Il attribue surtout une énergie merveilleuse à la parole et aux noms; de là découle la puissance des invocations, des adjurations, etc. (1).

Si nous joignons à ces idées un mélange du système pythagoricien sur les nombres, et du système platonicien sur les démons ou esprits supérieurs, nous aurons institué cette magie prétendue légitime qu'Agrippa veut justifier et distinguer de la magie coupable et diabolique, laquelle emploie les sortiléges et invoque les puissances de l'enfer (2).

En exposant une partie des secrets de cet art et les motifs qui peuvent les légitimer, Agrippa cependant a soin de prévenir son lecteur qu'il n'est souvent qu'historien, et qu'il ne prétend point adhérer, par une conviction personnelle, à tout ce qu'il raconte (3). Plus tard, comme nous l'avons dit, il abandonna, désavoua ces écarts de sa jeunesse (4). C'est ce qui est arrivé à plus d'un enthousiaste, ce que nous avons déjà remarqué

---

(1) *De occultâ philos.*, l. I, c. 65, 66, 67, 69, 70.

(2) *Ibid.*, l. II, c. 1, 3 à 10, 13, 24, 54, 56, 57, 60, etc.; l. III, c. 19, 21, 22, 29, 33 à 45.

(3) V. la préface du même ouvrage.

(4) *De peccato originali*, t. II, p. 555; *De vanitate scientiarum*, c. 48.

chez Jean Pic. Toutefois ces désaveux, échappés à Agrippa dans des moments d'humeur que lui causèrent ses disgrâces, ne furent pas ou bien sincères ou bien constants, s'il en faut croire le témoignage de son disciple Wier. Peut-être concilierait-on ces circonstances en remarquant que, dans son Traité *de la vanité des sciences*, Agrippa conserve tout son attachement à la magie naturelle, et ne rétracte que l'apologie qu'il a faite de la théurgie.

Il nous apprend dans quelle disposition d'esprit il se trouvait lorsqu'il composa ce dernier écrit qu'il caractérise lui-même de *déclamations cyniques*. Toutes ses espérances avaient été déçues; après de longs travaux, à la suite de nombreux services rendus dans des carrières diverses, il se voyait abandonné, réduit à la misère, pendant que des hommes médiocres jouissaient de la fortune et des honneurs; son orgueil était blessé; il avait besoin d'exhaler le mécontentement et l'amertume dont son âme était remplie. Il s'en prit, en quelque sorte, à la raison humaine, comme si elle était complice des injustices du sort (1). Nouveau Sextus, il renouvela contre la certitude des connaissances tous les arguments de l'empirisme. Il prétendit y joindre l'autorité des livres saints; c'est à eux qu'il réserva le privilége de

(1) V. la dédicace de son traité *De vanitate scientiarum*.

conduire l'homme à la vertu (1). Il alla jusqu'à soutenir que la science de la morale, s'il existe en effet une telle science, ne repose point sur des principes philosophiques, mais seulement sur les observations de la vie commune, les mœurs, les habitudes, et varie ainsi suivant les circonstances des lieux et des temps (2). La certitude des faits historiques fut le principal objet de ses attaques; aucun sceptique jusqu'alors n'avait porté aussi loin l'argumentation contre ce genre de connaissance (3). Les mathématiques elles-mêmes, l'arithmétique, la géométrie, ne purent trouver grâce à ses yeux; il reprocha aux mathématiques en général, que leurs idées ne correspondent point exactement aux objets réels de la nature (4); aux géomètres en particulier, qu'ils ne peuvent s'accorder sur les définitions fondamentales, telles que celles du point, de la ligne, de la surface, etc., etc. (5). Cependant, quoique cette diatribe, plus passionnée que raisonnée, semble embrasser, d'une manière absolue, tout l'héritage de l'esprit humain, on reconnaît qu'Agrippa avait spécialement en vue le système d'études qui dominait dans son siècle. Lié avec Erasme, entretenant avec lui un commerce épistolaire, il parta-

---

(1) *De vanitate scientiarum*, præfatio.

(2) *Ibid.*, c. 54.

(3) *Ibid.*, c. 5.

(4) *Ibid.*, c. 11.

(5) *Ibid.*, c. 21.

geait son dégoût pour le pédantisme de l'école. « Cette déclamation que j'ai entreprise, dit-il, » sur la vanité des sciences et l'excellence de la » parole divine, je l'ai composée dans le dessein » d'exciter les esprits à embrasser la cause des » bonnes études, et pour offrir des armes propres » à combattre les vicieuses méthodes que les frivo- » les subtilités des moines ont introduites dans » tous les genres d'exercices (1). » Il condamne cette dialectique des écoles qui se borne à tirer quelques déductions artificielles de prémisses admises sans examen ; il s'élève contre ces docteurs qui veulent imposer à l'esprit humain le joug d'une honteuse servitude, et qui substituent à la conscience de la raison, au sentiment du vrai, l'autorité arbitraire de quelques vains oracles.

Cet écrit produisit une vive sensation, moins peut-être à raison des questions métaphysiques qu'il y soulevait avec tant d'audace qu'à cause des traits que son auteur avait dirigés contre les mœurs, les institutions, contre diverses conditions et professions sociales. Il avait irrité les prétentions et les amours-propres, et ce tort ne pouvait être pardonné. Les hommes sages eux-mêmes condamnèrent avec raison l'emportement d'Agrippa, tout en plaignant ses malheurs; un cri général s'éleva contre lui ; son livre fut interdit en Allemagne.

(1) Epist., l. VII, 35.

Parmi les sectateurs de ces mystérieuses doctrines on signale encore un Ricci, un Galatin, et quelques autres dont les vues ne nous présentent rien qui paraisse digne d'être remarqué. Peut-être doit-on y ranger aussi le célèbre et savant abbé Trithême, l'auteur de la stéganographie. On sait que l'abbé Trithême s'était fort occupé des sciences occultes, qu'il y joignait une étude assidue de la philosophie platonique, en même temps qu'il cultivait avec une extrême ardeur les recherches de l'érudition. Il destina spécialement son art symbolique aux correspondances secrètes.

On se rappelle que cette espèce d'algèbre métaphysique conçue par Raimond Lulle, et qu'il décora du titre d'*art merveilleux*, avait été considérée et présentée par lui comme un instrument de la cabbale. On s'étonne de voir qu'un procédé purement mécanique ait pu obtenir tant de suffrages, continuer aussi longtemps d'être cultivé, et servir même de point de ralliement à une sorte de secte. Sa connexion avec les sciences occultes contribua sans doute à lui conserver ce crédit : aussi Agrippa fut-il saisi d'abord d'une vive admiration pour l'*art merveilleux*, et prit-il même la peine de le commenter. Plus tard il rétracta l'opinion qu'il avait exprimée à ce sujet, comme beaucoup d'autres ; il reconnut que cet art est plus propre à favoriser la vaine ostentation de la science, qu'utile à l'acquisition des vraies connaissances ; il lui reprocha de promet-

tre plus qu'il ne peut tenir; il en critiqua les formes et le langage (1). Cependant les lullistes continuèrent quelque temps à se perpétuer au milieu même de la régénération des études.

Les théosophes ont aussi revendiqué pour leurs systèmes le titre de *cabbale;* ils ont même prétendu être en possession des vraies lumières cabbalistiques. Ils ne peuvent cependant être considérés comme formant une secte qui ait des dogmes propres et déterminés, précisément parce qu'abandonnant les vestiges de ces traditions antiques auxquelles s'attachent les cabbalistes orthodoxes, se livrant aux inspirations individuelles, ils se trouvaient naturellement entraînés à porter dans leurs spéculations tout ce qu'a de vague, d'arbitraire et d'incertain, le mobile auquel ils s'étaient confiés. Peut-être, du reste, le mysticisme était-il plus conséquent à son propre principe chez les théosophes que chez les cabbalistes proprement dits; car, là où l'illumination intuitive et directe est admise comme une source de révélation pour les connaissances, chacun de ceux qui se croient en possession de cette lumière a le même droit à s'y confier pour les instructions qu'il y puise.

A la tête de cette nouvelle famille de mystiques se montre le célèbre Théophraste Paracelse. Ici

(1) *De vanitate scientiarum*, c. IX, § 39.



encore les théories de Platon servent de point de départ, et se combinent avec les spéculations qui vont se perdre dans la région du merveilleux; ici encore le spiritualisme, en même temps qu'il aspire aux plus hautes sommités théologiques, va tenter de s'introduire dans le domaine de la physiologie et d'en gouverner les phénomènes. Il est curieux d'observer la naissance et la marche de ces conceptions singulières.

La Suisse avait donné le jour à Philippe Bombast d'Hohenheim, qui prit ensuite le nom de Théophraste Paracelse. Né à Einsielden en 1493, il avait négligé les études positives et régulières, mais avait de bonne heure scruté les mystères de la cabbale. Il avait puisé auprès de l'abbé Trithême le goût des sciences occultes; il avait reçu de son père quelques traditions de l'art de guérir, et, réunissant à la fois cette double direction, il se flatta de faire descendre sur l'art qu'il exerçait la lumière des spéculations mystiques. Génie bizarre, impétueux, désordonné, mais énergique, hardi, il semblait se complaire dans les suppositions les plus arbitraires, et cependant il réussit plus d'une fois à saisir des aperçus heureux, comme par une sorte d'instinct et de pressentiment. «Toute science, tout » art, dit-il, sont un présent immédiat de la divini» té : l'homme n'y coopère que comme un instru» ment passif, et ne saurait rien découvrir par lui» même. Dieu verse en nous cette lumière céleste

» qui nous manifeste la nature. » En partant de ce principe, Paracelse voyait dans la cabbale la source de toutes les connaissances; les prophètes, Moïse, avaient été à ses yeux de vrais cabbalistes, des magiciens, des devins, en prenant ces qualifications dans le sens honorable que leur donne le mysticisme.

« La médecine, en particulier, dit-il, est impuis-» sante pour le traitement des maladies, sans le se-» cours de la cabbale. La médecine repose sur qua-» tre bases: la philosophie, l'astronomie, l'alchimie » et la vertu. La philosophie est la connaissance de » ce qui a précédé l'homme; elle embrasse la na-» ture invisible. Elle est aussi une sorte de *construc-» tion de la nature* sensible, par laquelle le philo-» sophe possède dans son propre *moi* toutes les » choses qui existent, telles qu'elles existent au de-» hors; elle repose ainsi sur l'identité du *macro-» cosme* et du *microcosme;* elle renferme dans le » *microcosme* le ciel et la terre, et les en fait res-» sortir. La philosophie et l'astronomie ne sont » au fond qu'une seule et même science; elles dif-» fèrent toutefois en ce que l'une a pour objet les » sphères les plus élevées, et l'autre les sphères in-» férieures : car il y a un double ciel, l'un visible, » séjour des créatures organisées; l'autre invisi-» ble, séjour des intelligences (1). » Il est facile de

(1) *Paragranum*, tract. I, p. 208; tr. IV, p. 217.

prévoir à quel résultat Paracelse dut se trouver conduit, après s'être formé une semblable idée du système des connaissances humaines. Cependant il sut tirer du principe qu'il s'était créé des conséquences inattendues. « Dieu est la source » de la vie, comme il est celle de la lumière. Le père » de l'humanité (l'Adam Cadmon de la cabbale), » ou le Christ, est le *limbe* inférieur qui contient » en lui les semences réelles de toutes les créatures, » comme les éléments intellectuels de toutes les » sciences et de tous les arts. De cet inépuisable » foyer découle un esprit vital qui se répand de » toutes parts. Tout, dans l'univers, est animé. » Dans les moindres parcelles de l'eau, du feu, de » l'air, de la terre, réside une étincelle de vie, res» pire une sorte d'âme. Ce sont les Sylvains, les » Nymphes, les Gnomes, les Salamandres. Ces es» prits, infiniment multipliés, peuvent devenir vi» sibles et communiquer avec l'homme. Tout dans » la nature est uni, tout est en rapport; une étroite » harmonie s'entretient entre les types éternels et » le monde sublunaire. Les premiers contiennent » virtuellement et substantiellement les phénomè» nes du second. Il suffit donc de se mettre en » relation avec la sphère supérieure, d'atteindre » aux esprits qui peuplent la matière, pour saisir » les ressorts mystérieux qui meuvent tous les » êtres (1). »

---

(1) *De pestilentiis*, t. II, p. 348. — *De modo pharmacandi*, t. II,

C'est à ces esprits vitaux disséminés de toutes parts que Paracelse a emprunté ses *archées* qui ont joué un si grand rôle dans ses nouvelles vues sur l'art de guérir. Mais si cet esprit exalté se hasardait dans des conceptions hypothétiques, le praticien en lui agissait beaucoup, agissait avec hardiesse et souvent avec bonheur, tentait sans cesse, observait avec attention et sagacité. Il opéra de la sorte une révolution dans les sciences médicales, en les réveillant de cette léthargie dans laquelle elles languissaient depuis longtemps, en les arrachant à la routine, en leur faisant entrevoir des destinées nouvelles. Il devint le chef d'une école qui, bien qu'imbue des idées singulières du maître, commença à interroger la nature, et à faire servir l'art à éclairer la théorie. Parmi les adeptes de Paracelse se rangèrent plusieurs membres du clergé.

Sur les traces de Paracelse s'élança plus tard un homme qui, dirigé par les mêmes vues, suivit une meilleure méthode, sut travailler avec plus de persévérance, observer avec plus de perspicacité, et donna par conséquent au même système plus de profondeur, d'ordre et de fécondité. Jean-

---

p. 772. — *Philosophia magna*, p. 176. — *Paramirum*, II, p. 33; IV, p. 77. — *De viribus membrorum*, l. II, p. 318. — *Labyrinthus med.*, p. 277. — *De signatâ rer. nat.*, l. IX, p. 910. — *Archidox.*, l. VIII, p. 818, etc., etc.,

Baptiste Van Helmont, disciple de Thomas à Kempis, avait pratiqué les exercices de la vie intérieure. Il avait beaucoup lu, mais il avait lu avec précipitation, et de la confusion d'idées qui s'était formée dans son esprit il se croyait en droit de conclure l'incertitude intrinsèque de toutes les connaissances humaines. L'intuition obtenue dans les heures de l'extase lui parut un guide plus sûr: il nous raconte naïvement lui-même comment, fatigué des travaux de l'étude, il cherchait à se composer certaines images de sa création, et, s'endormant ensuite, les voyait apparaître éclatantes de lumière, et obtenait, dans ces visions, de singulières découvertes. « La connaissance » dit-il, que nous obtenons par la démonstration, » préexistait déjà en nous-mêmes; le raisonnement » ne fait que la rendre plus distincte; il suffit que » l'esprit remue cette cendre pour en faire éclore » l'étincelle lumineuse; il n'a aucun besoin, à cet » effet, des formes de la démonstration; elles servent seulement à résumer et à transmettre ce » qu'on savait déjà (1). »

Par un contraste singulier, Paracelse et Van Helmont associaient une certaine ardeur d'observations aux hypothèses les plus arbitraires. Leur idée fondamentale consistait à rechercher le foyer

(1) *Helmonti opera*; *ortus medicinæ*, t. I, p. 26, 32, 33.

des forces vives de la nature. Admettant, d'après les théories platoniques, une étroite corrélation entre le monde matériel et le monde intellectuel; persuadés que les notions archétypes, qui composent le second, sont autant d'êtres réels; se flattant d'atteindre, par la seule intuition, à ces ressorts secrets et universels, ils pensaient avoir trouvé la route immédiate et directe qui conduit à l'explication de tous les phénomènes, avoir même obtenu une sorte de participation à la puissance énergique qui les produit. Mais s'ils étaient entraînés ainsi à d'étranges illusions sur les prérogatives de l'intelligence humaine, ils trouvaient néanmoins dans leur erreur elle-même l'occasion de considérer les phénomènes naturels sous un jour nouveau, et d'étudier, dans les êtres organisés, les effets trop négligés qui se rattachent au principe mystérieux de la vie. Van Helmont, livré à la pratique de la médecine, regarde la philosophie comme la vraie institutrice de ce grand art, la chimie comme son instrument. La nature est tout entière animée à ses yeux. Le principe qui la vivifie est l'*archée*, la *forme* de l'école péripatéticienne, c'est-à-dire l'*air vital*, l'*image séminale*, substance spirituelle, active, motrice, disséminée dans tous les êtres. Van Helmont ne pouvait concevoir qu'un profond dédain pour la stérilité glaciale des doctrines de l'école: il en conserva cependant trop souvent les formes, en imita l'obscurité.

Ses écrits furent rassemblés et publiés par son fils François Mercure. Le père avait pris le titre de *philosophe par le feu*, indiquant l'emploi qu'il faisait de la chimie dans l'exercice de l'art de guérir; le fils prit celui de *philosophe par l'un dans lequel est tout* (*philosophus per unum in quo omnia*), ou d'*ermite voyageur*. François-Mercure Van Helmont rassembla toutes les forces de son esprit pour établir l'unité rigoureuse des créatures finies avec l'être infini, et l'identité absolue du *macrocosme* et du *microcosme*. Cependant il admit une sorte de dualisme en distinguant un principe actif et un principe passif, l'un spirituel, l'autre matériel, qu'il assimile aux deux sexes, mais qui, toujours associés, tendent à se confondre l'un dans l'autre (1). Héritier des doctrines de son père, il s'appliqua à l'étude de la langue hébraïque, se nourrit de la lecture des cabbalistes et contribua à faire connaître leur système. Il renouvela l'hypothèse de la transmigration des âmes, et en cela ne fut que conséquent aux idées qu'il avait adoptées. Il tenta de porter sa doctrine à Rome, mais elle obtint peu de faveur auprès de l'inquisition qui en envoya l'apôtre en prison; il fut mieux reçu des quakers anglais dont il embrassa la croyance, le costume et les rites.

(1) *Opuscula philosophica*, pars I, c. 6; pars II, c. 7, etc. — V. aussi la préface des œuvres de son père.

Il est digne de remarque que l'aridité de l'enseignement scolastique, le vide qu'il laissait dans l'esprit, le joug intolérable qu'il imposait à la raison, contribuèrent puissamment à jeter tous ces esprits dans les routes singulières où nous les voyons se précipiter. Chacun de ces mystiques nous met dans la confidence des dégoûts profonds que leur faisait éprouver cette érudition vulgaire des écoles du temps; chacun d'eux était tourmenté du besoin de briser ses chaînes, de se créer une philosophie propre et originale, et suivait au hasard des inspirations spontanées qu'il prenait pour celles du génie. Elles produisirent précisément l'excès opposé à celui qui caractérisait les doctrines reçues, quoique conservant cependant en commun avec celles-ci quelques traits qui appartiennent à l'esprit du siècle. François-Mercure Van Helmont a dirigé contre les scolastiques quelques critiques judicieuses, et a montré qu'il sentait assez bien le vice radical de leur prétendue science, alors même qu'il ne réussit pas à la remplacer par un plus solide édifice. Il reprochait aux *substances*, aux *accidents*, de n'être que de vains termes, impuissants à rien expliquer; il reprochait aux *quiddités* de n'être au fond que des qualités occultes (1).

(1) *Opuscula phil.*, pars II. — *Philosophia vulgaris refutata*, p. 239, 242.

Les essais qu'il imagina pour rendre la parole aux sourds-muets offrent un exemple remarquable de l'esprit inventif qui le caractérisait et qui le portait à rechercher des applications nouvelles et utiles, comme aussi de la route bizarre qu'il suivait pour arriver à ses découvertes. Il comprit fort bien que les sourds-muets peuvent lire sur les lèvres de ceux qui parlent en leur présence, qu'ils peuvent aussi parvenir à articuler en disposant les diverses parties de leur organe vocal de la manière nécessaire à l'émission des sons; mais, attribuant à la langue hébraïque le privilége d'être la langue naturelle de l'homme, comme instituée par Dieu même, il voulut trouver dans la forme des caractères de cette langue le type des modifications que subit l'organe vocal dans l'articulation (1). Le médecin Amman, venant après lui, encore préoccupé, comme lui, de quelques idées mystiques, mais plus attentif à observer, plus capable de développer une idée et de la conduire à la forme didactique, acheva cette découverte ébauchée par Van Helmont (2). C'est ce qui est arrivé, en d'autres points encore, pour les

(1) *Alphabeti verè naturalis hebraici brevissima delineatio, etc.*, Sulzbach, 1667.

(2) V. notre traité de *l'éducation des sourds-muets*, t. I, p. 310 et suiv., Paris, 1827.

aperçus que les deux Van Helmont père et fils ont semés dans leurs ouvrages.

On vit des princes se ranger au nombre des sectateurs de la théosophie ; tel fut, entre autres, l'électeur palatin, Charles-Louis, entretenu sans doute dans ces idées par son chancelier, le célèbre Christian Knorr de Rosenroth, admirateur passionné des deux Van Helmont. On y vit aussi des femmes ; telle fut cette comtesse Cannoray, distinguée, dit-on, par son esprit et par son ardeur pour l'étude, à laquelle François-Mercure adresse ses deux cents questions sur les révolutions de l'âme humaine, et qui composa elle-même des fragments philosophiques retrouvés et publiés après sa mort. Telle fut aussi cette Antoinette Burignon de Hambourg, dont Pierre Poiret a écrit la vie, mis au jour les écrits et adopté les spéculations.

Ce fut encore le même cours d'idées qui conduisit l'Anglais Robert Fludd à chercher une combinaison qui expliquât la nature par les rapports des deux mondes, l'un supérieur, l'autre inférieur, en introduisant la théosophie dans la physique. Mais Robert Fludd se distingua dans cette carrière par une érudition plus étendue, plus choisie, et par une marche plus systématique et plus régulière. Il essaya de porter dans ces théories singulières une coordination logique dont elles ne paraissent guère susceptibles ; aussi en fit-il encore ressortir les incohérences par les

efforts mêmes qu'il tenta pour en lier les diverses parties. Là encore Zoroastre devient chrétien; Hermès Trismégiste et Platon s'associent aux livres sacrés, aux ouvrages des Pères de l'Église; Fludd prétend rendre Aristote lui-même tributaire de la théosophie, en admettant une *matière* et une *forme* primitives. Écoutons quels sont, suivant Fludd, les principes des choses : « Un torrent » de lumière divine se répand d'abord dans l'Em» pirée, puis dans le ciel éthéré et secondaire, le » décore, porte la vie et les formes aux créatures. » C'est un feu pur, incommensurable, inaltérable, » indivisible, qui croît et se multiplie à l'infini, » présent en tous lieux, qui comprend tout et n'est » pas compris, et qui ne se rend visible que lors» qu'il rencontre des matières propres à en être » illuminées. Il est l'âme et la forme essentielle des » trois ciels. Chez les anges, c'est une intelligence » infuse qui resplendit au-dessus des limites de la » raison; dans les astres, il produit une vertu vivi» fiante; dans l'homme, il est le trait lumineux de » la raison; dans les animaux, cette chaleur cachée, » principe des sens et de l'action; dans les végétaux, » une sorte d'âme lucide qui entretient leur repro» duction; dans les minéraux mêmes, une étincelle » qui les sollicite à une transformation plus par» faite (1). »

---

(1) Roberti Fludd *Utriusque cosmi metaphysica, etc.*, Oppenheim, 1617, t. I, c. 1, l. VI, p. 27, 28, etc.

Pendant qu'une classe de théosophes cherchait à introduire les doctrines mystiques dans les sciences naturelles, une autre classe en suivait dans le domaine de la morale une application plus directe. Dans le nombre de ceux-ci, le premier rang appartient à Jacques Boëhm, si l'on considère, soit le degré d'enthousiasme dont il était animé, l'étendue de ses travaux, la renommée dont il a joui, ou l'influence qu'il a exercée. Jacques Boëhm, né en 1625 dans la Lusace supérieure, berger dans son enfance, demeura simple ouvrier pendant tout le reste de sa vie. Favorisé par de fréquentes extases, il prétendit n'avoir jamais reçu le secours d'aucune instruction humaine; il assura qu'il avait obtenu directement de l'inspiration divine la connaissance infuse non-seulement des choses spirituelles, mais celle des choses naturelles elles-mêmes. Quelques savants ont pensé que ses conceptions n'avaient pas un caractère aussi original que celui dont il a affecté de les revêtir. Il est peut-être difficile, en effet, de croire qu'il n'ait pas lu du moins quelques-uns des livres qui circulaient dans les écoles. On peut supposer, d'après de nombreux indices, que Paracelse ne lui était pas inconnu; il emprunte même quelquefois les termes de ce réformateur de la médecine. Ce qui lui est réellement propre, c'est une obscurité presque impénétrable et presque désespérante pour le lecteur, c'est l'emploi continuel d'ex-

pressions nouvelles, de métaphores et de figures symboliques. Il a composé une psychologie, mais elle a uniquement pour objet la génération de l'âme, sa nature et ses opérations mystiques. Ceux qui ont réussi à pénétrer les nuages dont il s'est environné assurent avoir trouvé dans cet homme extraordinaire des vues très élevées sur les rapports de l'homme avec la divinité; il a obtenu des sectateurs nombreux et passionnés, et nous avons vu des illuminés de nos jours, distingués par leurs vertus et leurs talents, lui rendre hommage comme au chef qu'ils se plaisaient à reconnaître (1).

L'étude des sciences occultes appelle naturellement la formation des sociétés secrètes, et réciproquement l'existence de ces sociétés prête une singulière faveur à ce genre d'études. Nous ne serions donc point surpris qu'il y eût quelque fondement aux prétentions que l'association des Rose-croix a élevées sur l'antiquité de son origine, non pas en ce sens qu'elle eût subsisté sous la même dénomination et la même forme, ou qu'elle remontât au roi Hiram et à Salomon, mais en ce sens que les partisans des traditions mystiques se fussent, dans les différents pays et dans les différents siècles, unis entre eux par l'effet de la sympathie, par le désir d'exploiter en commun

(1) C'est dans son *Aurore*, et dans son livre *Des trois principes de l'essence divine*, qu'il faut chercher la clef de son système.

les trésors dont ils étaient dépositaires. Les recherches récentes des érudits ont fixé vers le commencement du XVIIe siècle l'époque de la naissance de cette association célèbre, telle qu'elle est constituée aujourd'hui. Valentin Andreæ, ministre wurtembergeois, homme instruit et pieux, d'une imagination vive et poétique, mais cependant très opposé à toutes les idées superstitieuses, publia à Ratisbonne, en 1614, deux écrits qui, en faisant allusion à cette association et à son auteur prétendu, avaient pour objet de tourner en dérision les idées des alchimistes et des théosophes. Cet écrit produisit un effet tout différent de celui qu'il s'était proposé : il accrédita l'hypothèse ou la fable de l'existence, au XIVe siècle, de ce Christian Rosencreutz qu'on supposait avoir reconquis, dans divers voyages en Egypte et dans le royaume de Fez, le trésor de l'antique sagesse de l'Orient, et qui était ensuite devenu fondateur de la société qui a reçu son nom.

La théosophie eut son sanctuaire, son sacerdoce, ses lois, son initiation, sa discipline. Robert Fludd fut l'apologiste de cette institution naissante ; Jacques Boëhm en fut le héros.

Pierre Poiret n'avait point été poussé vers le mysticisme par les mêmes circonstances qui y avaient conduit ses prédécesseurs. Il avait adopté d'abord la philosophie de Descartes ; il avait même essayé longtemps de la concilier avec les idées principales des théosophes. On a peine à

concevoir comment le commerce d'Antoinette Burignon put lui faire déserter l'école à laquelle il s'était attaché ; mais il devint, dès lors, un adversaire animé de cette même philosophie cartésienne dont il avait goûté les fruits ; il lui reprocha surtout la sanction qu'elle prétendait donner aux prérogatives de la raison humaine, de cette faculté corrompue, limitée, incertaine, qui ne saisit que les ombres des objets (1). Alors même qu'il s'élevait contre son illustre maître, il fut redevable aux exercices qu'il avait suivis à son école de l'espèce de méthode qu'il parvint à introduire dans des systèmes qui n'en sont guère susceptibles, et du rang éminent qu'il a ainsi obtenu parmi les mystiques. C'est toujours dans la théorie des idées qu'on retrouve le fondement logique de ces systèmes. Pierre Poiret l'a exposé séparément dans un traité spécial (2) ; de là cette sorte de quiétisme philosophique qui consiste à attendre passivement le bienfait de l'illumination intérieure, et qu'on peut considérer comme le trait caractéristique de la théosophie. Pierre Poiret mourut en 1719, âgé de soixante-treize ans ; nous avons dû conduire jusqu'à lui la succession des promoteurs de ce genre de spéculations, pour ne point rompre la chaîne qui les unit.

---

(1) *De traditione triplici*, sect. XI, c. 5.

(2) *De naturâ idearum ex origine suâ repetitâ, etc.*, Amsterdam, 1715.

Il est un autre ordre d'écrivains que nous sommes loin de confondre avec les mystiques dont nous venons de parler, que nous n'avons garde de leur associer, mais que nous devons indiquer en terminant ce chapitre. Ces écrivains, s'ils n'ont point pris les mêmes points de départ que les mystiques, ont suivi une marche analogue, en invoquant non-seulement les règles de la foi religieuse, mais aussi les lumières surnaturelles, pour guider l'homme dans le domaine ordinaire de la raison.

Quelques théologiens prétendirent tirer exclusivement des livres sacrés toutes les lumières qui peuvent guider l'homme dans l'étude de la nature et dans les sciences profanes. Ils fondèrent sur l'Écriture sainte les sciences morales, l'éthique, la politique, la logique elle-même. Quelques-uns voulurent en déduire la physique générale elle-même. Dans le nombre de ces derniers figurent principalement Thomas Burnet, Amos Comenius, si célèbre dans les écoles par sa *Janua linguarum*, et Jean Bayer. Il n'est pas nécessaire de faire remarquer qu'ils ne purent réussir dans un projet semblable qu'à l'aide d'inductions et de commentaires. Ces inductions, le plus souvent fort arbitraires ou du moins extrêmement forcées, les ramenaient définitivement à ces mêmes hypothèses philosophiques qu'ils avaient voulu abdiquer; il substituaient seulement aux démonstrations directes, puisées dans la nature même de

la science, la sanction qu'ils espéraient obtenir d'une autorité respectable, à l'aide d'interprétations plus ou moins arbitraires. Ils concoururent du reste à affaiblir le crédit de la philosophie d'Aristote, contre laquelle se dirigeaient essentiellement leurs efforts, en la compromettant avec les intérêts religieux.

D'autres enfin, sans rejeter entièrement les doctrines des philosophes profanes, cherchèrent à revêtir quelques portions de ces doctrines de la sanction des livres saints, d'après l'étendue qu'ils croyaient pouvoir donner à l'interprétation des textes. C'est dans cet esprit que Guillaume Postel composa son *Pantheonosion*, Mutius Pansa son *Accord de la philosophie profane et chrétienne*, tentatives en général peu heureuses, qui rappellent trop souvent le syncrétisme du premier âge de notre ère, et qui ne purent satisfaire ni les théologiens, ni les philosophes.

NOTE A.

Picatrix était un auteur arabe qui avait dédié, sous ce nom d'emprunt, au roi de Castille Alphonse X un ouvrage sur la magie naturelle, que ce prince fit traduire en espagnol, et qui ne se trouve qu'en manuscrit. Corn. Agrippa en parle encore au chap. 42 de son traité *De vanitate scientiarum*. Rabelais cite aussi Picatrix dans son *Pantagruel* (l. 3, c. 23), et Prosper Marchand lui a consacré un article dans son *Dictionnaire historique* (La Haye, 1758).

CHAPITRE VI.

Tentatives faites pour réformer les méthodes extérieures et accessoires de la philosophie. — Du style philosophique.

Ange Politien. — Pierre-Paul Vergerio. — Jovio Pontano. — Laurent Valla. — Rodolphe Agricola. — Machiavel. — Jean Botero. — Bodin. Érasme. — Louis Vivès. — Mario Nizzoli. — La Ramée. — Rabelais.

Pendant que l'étude de l'antiquité, ranimée par les travaux de l'érudition, préparait et commençait la restauration de la philosophie, en offrant d'admirables modèles aux méditations de l'esprit humain, un autre genre d'influence, moins direct en apparence, mais non moins salutaire, contribuait progressivement à favoriser cet heureux résultat. La renaissance du goût, la culture des belles lettres, en ornant l'esprit, ramenaient la raison au sentiment du vrai si étroitement associé à celui du beau; elles lui faisaient retrouver, dans la nature elle-même, un autre modèle, le premier et le plus parfait de tous, modèle aussi instructif pour la philosophie que pour les arts. Par son alliance avec la littérature, la philosophie devait tendre à se dépouiller des formes surannées et gothiques qu'elle avait reçues de la barbarie du moyen âge; en changeant ses méthodes

extérieures, elle tendait à changer aussi ses formes essentielles; car il y a entre les unes et les autres un rapport plus étroit qu'on ne le suppose. En apprenant à écrire avec élégance et clarté, on s'instruisait à penser avec justesse. Les traditions scolastiques, les progrès de la littérature supposaient un certain retour de l'esprit sur lui-même, un art plus ingénieux dans l'analyse et la coordination des idées; ils se liaient, d'ailleurs, avec la culture des diverses branches de la philosophie morale qui offrent à l'éloquence son aliment naturel, et particulièrement avec celles de l'histoire, des sciences politiques, avec cette espèce de morale qu'on pourrait appeler mondaine, qui consiste dans la connaissance des hommes et l'étude des affections de l'âme.

Il est donc aussi instructif que curieux d'observer, en nous reportant à l'époque de la restauration des lettres, comment une rénovation, qui, dans l'origine, semblait ne toucher que les abords et les dehors des sciences philosophiques, pénétra graduellement jusque dans leur sanctuaire; comment, en s'appliquant à régénérer l'art d'exposer la vérité, on se disposa à rechercher les règles de celui qui enseigne à la découvrir. Ce sont les préceptes du premier de ces deux arts que nous désignons ici sous le nom de *méthodes extérieures* de la philosophie, comme nous donnons au second celui de *méthodes essentielles* ou intrinsèques.

Plus tard nous verrons la philosophie réagir à

son tour sur la langue et sur la littérature ; plus tard nous aurons occasion d'observer comment la même influence des lettres sur la philosophie, en dépassant son but, produisit, à quelques égards, un effet contraire, et fit redescendre de sa région naturelle et légitime cette même science qu'elle avait si heureusement concouru à y faire remonter.

Les services rendus à la philosophie par cette première classe de réformateurs peuvent être rapportés à deux chefs principaux. Le premier, et celui qui s'est offert le plus immédiatement, a eu pour objet le mode de transmission des vérités philosophiques, ou le style dans lequel elles ont été exposées. Le second a eu pour objet la direction que se sont choisie les recherches philosophiques et le genre de résultats auxquels elles ont aspiré.

Le style philosophique, quoiqu'il diffère à plusieurs égards du style oratoire et poétique, a toutefois, en commun avec eux, certains caractères, tels que ceux qu'a si bien définis Leibniz, la clarté, la vérité, l'élégance. Ces trois qualités fondamentales étaient précisément celles dont se trouvait complètement dépourvu le jargon des écoles, obscur, vide de sens, choquant le goût et l'oreille elle-même : rappelées dans le champ de la littérature par l'étude des classiques de l'antiquité, elles reconquirent peu à peu le domaine des sciences philosophiques. « Dès le commencement

» de la restauration des lettres, dit Leibniz (1), » les savants tonnèrent contre les scolastiques; ils » provoquèrent à l'envi et avec ardeur la destruc- » tion du langage barbare des philosophes vulgai- » res; mais un petit nombre seulement entreprit » ce difficile ouvrage. » Quelques-uns y ont contribué par leurs préceptes, d'autres par leurs exemples.

C'était déjà une grande innovation dans les destinées de la philosophie que de l'appeler à chercher un résultat, à se créer une direction. Car, à l'exception des secours, peut-être plus funestes qu'utiles, apportés par les traditions scolastiques à la théologie, elles ne roulaient que sur des spéculations oiseuses, ou ne servaient qu'à entretenir de vaines disputes. Il fallait cependant, avant tout, demander à la science quelque utilité usuelle et positive, et ce besoin fut encore l'un des bienfaits de la restauration des lettres. Car l'alliance qui s'établit entre la littérature et la philosophie fit ambitionner à celle-ci l'enivrante popularité qu'obtenait celle-là; pendant que la première cherchait à plaire, la seconde dut chercher au moins à intéresser; elle ne put intéresser qu'en promettant quelques résultats liés au bonheur des hommes. La philosophie, d'ailleurs, en sortant de l'enceinte des écoles, en se montrant

(1) Dissertation préliminaire à l'ouvrage de Mario Nizzoli, p. 25.

aux regards du public, dut consulter les besoins de la société au milieu de laquelle elle entrait pour la première fois. En rendant ses maximes intelligibles, comme son langage, elle se soumit à l'opinion générale, elle reconnut l'autorité du bon sens. Dès lors elle dut se recommander par des applications et prendre part au commerce des choses humaines. Réciproquement aussi, en s'étudiant à obtenir des résultats d'une utilité générale et pratique, la philosophie fut contrainte de se rendre plus intelligible, de se mettre à la portée de tous, et de prêter quelques charmes aux vérités qu'elle voulait populariser. Le mérite d'avoir rendu à la philosophie l'un ou l'autre de ces deux genres de services peut signaler plus particulièrement quelques-uns des écrivains du XVe et du XVIe siècle; cependant presque tous ont bien mérité d'elle sous ce double titre à la fois, quoique dans des proportions différentes, et rien ne prouve mieux combien, en effet, ces deux améliorations étaient étroitement liées entre elles.

On ne peut trop rappeler que cette révolution eut pour véritables auteurs et, sous ce double rapport, avant l'époque ordinairement assignée à la restauration des lettres, et Pétrarque et Boccace; que l'un et l'autre la préparèrent d'autant plus efficacement, que, bien que nourris de la lecture des auteurs classiques, ils écrivirent tous deux dans la langue vulgaire; que tous deux ils cultivèrent, chacun à leur manière, la philoso-

phie morale, à laquelle il appartenait de restaurer l'art oratoire, et qui est l'introduction naturelle au grand art de la méditation. Boccace eut particulièrement le mérite, qui manqua trop souvent à Pétrarque, de revenir à ce naturel qui semblerait devoir être le premier et le plus facile caractère des productions de l'esprit, et qui n'en est pas moins le dernier terme de la perfection. Ce naturel, devenu alors si nouveau, si inconnu, était peut-être aussi le moyen le plus nécessaire pour ramener les esprits dans de meilleures voies, pour faire revivre le bon goût, et donner à la raison humaine de salutaires leçons. Le Décaméron rappelle trop aujourd'hui à certains critiques le souvenir de quelques scènes licencieuses dont la description était plutôt le tort du siècle que celui de l'auteur, et qui ne sont qu'un accident dans cet ouvrage. Les juges impartiaux reconnaîtront dans plusieurs de ses récits qui décèlent le vrai philosophe, c'est-à-dire l'observateur du cœur humain, ils reconnaîtront une peinture fidèle et délicate des mœurs et de l'état de la société, et souvent des mouvements d'une éloquence qui émeut toutes les affections de l'âme : c'est ce qui nous frappe, en particulier, dans la description de la peste de Florence, dans la Griselidis et dans la nouvelle de Titus et de Chrysippe. Ces contes, transportés dans toutes les langues, devenus promptement populaires, jouissant d'un succès immense que leur auteur même était

bien loin de prévoir, signalèrent, par ce succès même, le besoin général des esprits, ouvrirent à la littérature une carrière nouvelle, en lui enseignant à redevenir la peinture véridique et l'expression naïve du sentiment et de la pensée.

Ange Politien, qui rendit à la poésie italienne la force et les vives couleurs dont l'avait douée Pétrarque, qui offrit au Tasse et à l'Arioste le modèle du style épique dans la langue vulgaire (1); Politien, à qui l'admiration des classiques de l'antiquité inspira le vœu de devenir leur premier émule parmi les modernes, fonda, dans le beau siècle des Médicis, la nouvelle alliance de la littérature et de la philosophie. Il associa ces deux genres d'études; il assista Marsile Ficin et Pic de la Mirandole dans la restauration du platonisme. Nous devons rappeler ici qu'il traduisit du grec un traité d'Alexandre d'Aphrodisée, l'Enchiridion d'Épictète et le Charmide de Platon (2). A peu près vers le même temps, Arétin Leonardo Bruni, qu'il ne faut pas confondre avec l'Arétin si tristement célèbre, Leonardo Bruni qui parut avec un si grand éclat sur la scène de la littérature italienne, s'était occupé de traduire Xénophon, Platon, Aristote, avait popularisé la lecture des livres moraux de ce dernier, avait

(1) Ginguené, *Hist. litt. d'Italie*, ch. XXII, t. III, p. 522.

(2) Fabricius, *Bibl. lat. med.*, t. I, p. 263. Ces travaux de Politien ont échappé à l'exactitude ordinaire de Ginguené.

commenté ses traités économiques et publié une introduction à sa morale (1).

Deux hommes qui n'auraient dû être que des rivaux, et qui, par un tort trop ordinaire dans le siècle où ils vécurent, furent d'implacables ennemis, qui se créèrent tous deux des adversaires nombreux par la violence et l'arrogance de leur caractère, le Pogge et François Philelphe, rivalisèrent du moins dans l'ardeur avec laquelle ils cultivèrent la littérature ancienne et la philosophie morale; tous deux écrivirent un banquet sur le modèle de celui de Platon. Si l'un et l'autre étaient peu capables de réhabiliter, par leur vie privée, la noble science de la sagesse, tous deux la rappelaient cependant, par leurs écrits, dans les voies socratiques. Tel fut aussi, et avec une bien plus heureuse influence, le service que lui rendit Pierre-Paul Vergerio par son traité des *Mœurs honnêtes* (2), ouvrage entièrement nouveau pour son temps, qui mériterait d'être encore connu du nôtre, et qui eut alors un succès si prodigieux qu'on l'enseignait publiquement dans les écoles (3). Il y conduit son élève, par une méthode excellente, à la connaissance de tous les préceptes propres à régler les mœurs; il y déploie une connaissance profonde de la nature

---

(1) Venise, 1550.

(2) *De ingenuis moribus*, Venise, 1502.

(3) Ginguené, *Hist. littér. d'Italie*, ch. XXII, t. III, p. 431.

humaine; la philosophie s'y dépouille de toute ostentation, s'y dirige essentiellement vers la pratique, et y devient un guide pour enseigner à bien vivre; elle s'appuie sur l'expérience, sur l'histoire, sur les sciences naturelles elles-mêmes. « Ces sciences, dit-il, conviennent aux besoins et » aux facultés de l'esprit humain; elles nous ap- » prennent à connaître les causes et les effets par » l'étude des phénomènes qui se produisent dans » les êtres animés et inanimés. »

Jovio Pontano, le disciple du Panormitain, qui eut, après son maître, la gloire de faire revivre dans toute leur pureté les muses latines, qui fut à la fois poète, historien, critique, astronome ou astrologue, composa plusieurs traités de philosophie morale et des dialogues. On a dit de lui qu'il ne reçut d'aucun instituteur les leçons de l'art poétique ni celles de la philosophie, mais qu'il acquit une grande habileté dans l'une et dans l'autre par la seule force de son génie et par une lecture assidue (1). C'est à cette cause qu'il fut redevable sans doute de cette manière franche, libre, consciencieuse, de cette rectitude d'idées, qui recommandent ses écrits moraux.

Laurent Valla soutint aussi contre le Pogge, contre Georges de Trébizonde et d'autres savants de son temps, cette lutte déplorable d'invectives

(1) Balthazar Boniface, *Hist. ludicr.*, l. XV, c. 3. — Baillet, *Jugement des savants*, t. II, part. I, p. 95.

grossières par laquelle tant de gens de lettres dégradaient alors leur honorable profession. Son humeur caustique trouva du moins, pour s'exercer, un ample et juste sujet dans la censure de la philosophie des écoles. Rien n'égale la sévérité des reproches dont Laurent Valla accable l'ignorance et la barbarie qui occupaient alors les chaires publiques sous le manteau du pédantisme. Érasme déclare que, « par son zèle infatigable, » ses nombreux travaux, ses constantes sueurs, » Valla a refoulé les ténèbres qui obscurcissaient » l'horizon intellectuel, fait sortir les lettres de la » tombe où elles étaient presque ensevelies, rendu » à l'Italie l'ancien éclat de l'éloquence, et enseigné » aux savants à s'imposer désormais un langage » plus circonspect(1). » Dans ses trois livres *sur la dialectique*, il critique, avec autant de vigueur que de justesse, l'art frivole des scolastiques; il entreprend même de rectifier, en la simplifiant, la dialectique d'Aristote. C'est ainsi, par exemple, qu'il veut réduire à trois les dix prédicaments de ce philosophe. Aussi Jacques Carpentier en a-t-il pris prétexte pour accuser La Ramée d'avoir beaucoup emprunté à Valla. Les anciens eux-mêmes ne trouvèrent point toujours grâce aux yeux de ce savant si acrimonieux. Il fut un chaud partisan de Quintilien; mais il réprimanda amère-

(1) *Epist.*, l. VII, 7.

ment Aristote ; il eut même la confiance de déclamer contre le père de l'éloquence latine. Il avait une telle idée de lui-même, qu'à ses yeux il n'y avait qu'une seule logique, *la logique laurentienne*, c'est-à-dire la sienne (1). Mais, ainsi que Vivès l'avait déjà observé, ce censeur ardent, téméraire et précipité lui-même dans ses jugements, a été plus habile à signaler les erreurs de ses contemporains qu'à y porter un vrai remède. Il n'a rien su proposer qui ait mérité d'être conservé.

Rodolphe Agricola fut le Politien de l'Allemagne. Érasme ne trouve point d'expressions assez fortes pour composer son éloge, et Leibniz confirme cet illustre suffrage de toute son autorité. Il cultivait à la fois, et avec le même succès, les langues grecque et latine, l'art oratoire, la poésie, la jurisprudence, la musique et les beaux-arts. Il fonda dans la Germanie l'alliance jusqu'alors inconnue de la littérature et de la philosophie, car il s'était adonné aussi à cette science, et il excellait particulièrement dans la dialectique, quoiqu'il se bornât à faire connaître les textes purs d'Aristote, ce qui était beaucoup pour la fin du quinzième siècle. Son traité du *libre arbitre* est écrit dans la forme du dialogue, à l'exemple de Platon et de Cicéron (2). Il a obtenu les éloges

---

(1) Pontanus, *De serm.*, l. IV, c. 6.

(2) Strasbourg, 1522.

de Leibniz. La Ramée dit de lui : « Rodolphe » Agricola, le premier de tous, après les beaux » temps de la Grèce et de l'Italie, renouvela cet » heureux emploi de la logique telle qu'elle était » pratiquée chez les anciens, en enseignant à la » jeunesse à puiser dans les orateurs et les poètes » non-seulement les leçons de l'art de bien dire et » de s'exprimer avec élégance, mais aussi celles » de l'art de penser et de raisonner avec jus- » tesse (1). »

Nous devrions sans doute replacer ici au premier rang, parmi les savants qui ont préparé la réconciliation de l'art de penser avec l'art de parler, quelques-uns des restaurateurs du péripatéticisme, spécialement Lefebvre d'Étaples en France, Leonico Tomæo en Italie, Mélanchton en Allemagne, si déjà nous n'avions rappelé le premier titre qui recommande leur mémoire à notre reconnaissance et à notre estime.

La nomenclature des écrivains qui contribuèrent, dans le cours du seizième et du dix-septième siècle, au renouvellement de cette antique alliance, par l'influence de leurs propres exemples, ferait, d'ailleurs, reparaître sous nos yeux les érudits les plus distingués de cette période de temps; car, ainsi que nous l'avons plusieurs fois remarqué, l'étude de la philosophie, à cette époque, était or-

(1) *Orat. de conjungendâ eloquentiâ cum philosophiâ.*

dinairement associée aux travaux de l'érudition, à la culture des belles lettres, à celle des sciences positives, telles qu'elles existaient alors. Ce tableau appartient plus à l'histoire littéraire qu'à l'histoire philosophique. Nous devons nous borner ici à ceux de ces écrivains qui ont véritablement accéléré les progrès de la raison humaine en perfectionnant les instruments mis à son usage.

En retrouvant les modèles classiques de la Grèce et de Rome, que les efforts de Plutarque, du Pogge, et de tant d'autres investigateurs, que la munificence de Nicolas V, de plusieurs autres pontifes et princes, contribuèrent, en même temps que l'arrivée des Grecs fugitifs, à faire connaître à l'Occident, la littérature sembla négliger assez longtemps de s'exercer dans les langues modernes. La plupart des écrivains de cette époque cherchaient dans la culture des idiomes de l'antiquité les sentiers de la gloire, et ceux-là mêmes qui consentaient à employer leur langue maternelle étaient entraînés, par la direction générale des idées et par le goût dominant, à devenir plutôt les copistes des anciens que des auteurs originaux. Ils ne comprenaient point encore que la littérature n'est elle-même qu'un instrument, comme le langage, qu'elle doit servir d'organe aux connaissances positives, prêter son secours aux intérêts généraux de la société. Ainsi se perpétuait une sorte de littérature érudite, mais artificielle et par cela même imparfaite, peu

favorable aux productions spontanées du génie, peu propre à exciter l'esprit d'observation et à seconder les travaux de la méditation solitaire. L'Italie cependant commença encore ici à donner d'illustres exemples ; une littérature nationale se forma de bonne heure dans son sein ; elle en fut redevable à ceux de ses écrivains qui traitèrent de l'histoire et qui abordèrent l'étude des sciences politiques.

Un homme qui ne se livra point lui-même à la culture des sciences philosophiques, auquel l'activité de sa vie extérieure ne permit guère d'approfondir l'étude des doctrines spéculatives, mais qui vécut au milieu des philosophes les plus distingués de son temps, qui fut l'un des principaux ornements de l'Académie florentine, contribua peut-être, plus qu'aucun autre écrivain du siècle des Médicis, à ramener la littérature sur des objets d'un intérêt général, à donner aux leçons de l'histoire et aux fruits de l'observation la forme la plus accessible, la plus familière à tous les esprits, et à préparer ainsi, quoique d'une manière indirecte, la double réforme qu'invoquaient les méthodes extérieures de la philosophie. Peut-être même, sous quelques rapports, servit-il en cela d'autant mieux la philosophie, qu'il ne s'était pas occupé *ex professo* des doctrines spéculatives, et que la carrière à laquelle il avait été appelé l'avait mis dans la nécessité d'étudier beaucoup la réalité des applications. On comprend que nous

voulons parler du secrétaire et de l'historien de la république de Florence.

Au système politique de Machiavel (en supposant du moins que Machiavel eût, en effet, un tel système) se rattachent aussi des questions de la plus haute importance pour la philosophie, des questions véritablement vitales ; car ces questions ne concernent rien moins que l'origine, la réalité et l'utilité des notions morales, dans leurs rapports avec les intérêts généraux de la société et le gouvernement des affaires humaines. L'historien de la philosophie peut faire remonter à Machiavel la naissance d'une sorte de scepticisme moral du même genre que celui que Hobbes a plus tard voulu introduire dans les sciences politiques; il peut aussi absoudre de ce reproche le secrétaire de la république florentine. Les doutes qui subsistent à cet égard, la renommée dont Machiavel a joui, l'admiration qu'il a excitée, qu'il excite encore dans quelques esprits, l'école qu'il a formée, l'influence qu'il a exercée, celle qui lui a été prêtée, doivent faire considérer l'apparition de cet homme extraordinaire comme un phénomène curieux qui appartient aussi à l'histoire des sciences philosophiques.

Machiavel n'était point demeuré étranger à ces sciences, ni même au nouvel essor qu'elles prenaient de son temps. Il vivait dans le commerce intime des restaurateurs du platonisme;

cependant, quoiqu'il prît part à leurs entretiens, que lui-même les eût souvent pour auditeurs dans les jardins Ruccellai, non-seulement il n'adopta rien, dans ses écrits, des maximes de Platon sur les sciences politiques, mais ses idées parurent suivre une marche diamétralement opposée à celles de ce philosophe. On ne saurait peut-être imaginer un contraste plus absolu que celui qui existe entre les théories du fondateur de l'Académie et les vues du secrétaire de la république de Florence, comme il serait difficile aussi de concevoir deux esprits d'un caractère plus opposé. Si l'un a voulu concevoir la société humaine telle qu'elle doit être, l'autre n'a voulu la voir que dans le fait; Machiavel ne s'inquiète point de la poursuite de l'idéal; nul homme ne s'est plus attaché à la réalité positive.

Mais il est facile de reconnaître que Machiavel avait beaucoup étudié Aristote, qu'il s'était même pénétré de l'esprit de ce sage. On le voit bien à la manière dont il procède, aux aspects sous lesquels il considère les institutions politiques. C'est d'après Aristote qu'il définit, caractérise et classe ces institutions; c'est Aristote qui reparaît presque vivant dans plusieurs passages du premier discours sur les Décades de Tite-Live. Cependant Machiavel n'a emprunté à Aristote que des nomenclatures, que de simples instruments; il ne lui a point demandé des principes et des doctrines.

Mais, dans ses écrits sur la politique, Machiavel a-t-il prétendu en effet établir des principes et poser une doctrine? a-t-il du moins entendu professer que la politique n'admet point une doctrine fondée sur des principes?

La politique peut être considérée comme une science ou comme un art. Sous le premier de ces deux aspects, elle détermine le but auquel on doit tendre dans le gouvernement des États et la conduite des affaires humaines; sous le second, quel que soit le but qu'on s'est choisi, elle indique les moyens propres à l'atteindre. Sous le premier de ces deux rapports, elle s'occupe principalement des institutions, elle médite les intérêts généraux de la société; sous le second, elle s'occupe principalement de ce qu'on appelle les affaires, elle étudie les hommes, les circonstances. Machiavel n'a, dans ses écrits du moins, envisagé la politique qu'au second de ces deux points de vue, que comme un théâtre offert à l'habileté. Il a prétendu exposer l'art, sans se préoccuper de la science, et voilà pourquoi il a paru ne tenir aucun compte des doctrines et des principes.

Loin de nous la pensée de l'approuver d'avoir voulu introduire un tel divorce! C'est, au contraire, une erreur et, ce qui est bien plus, un véritable tort. Mais, à nos yeux, ce tort est le seul qu'on puisse justement lui reprocher. Jamais surtout il ne songea à transporter dans la science les idées qu'il émit sur les procédés de l'art.

Non-seulement Machiavel ne songea point à établir une doctrine, non-seulement il ne prétendit point nier l'existence d'une doctrine politique liée à la morale, mais on ne saurait révoquer en doute qu'il n'eût lui-même des opinions arrêtées, une conviction profonde sur certaines questions doctrinales, qu'il ne crût à des devoirs politiques, à des devoirs réels de la société envers ses membres, et des membres, soit envers la société, soit entre eux. Certes, il le montra assez par son énergique attachement à la constitution républicaine, par le zèle et la fidélité avec lesquels il servit son pays, par les sacrifices qu'il fit à la cause qu'il avait crue la meilleure. Mais, en écrivant le livre du Prince, il pensa que cet ordre de considérations était hors de son sujet. Il partit de cette supposition qu'il s'agissait pour le prince d'occuper le pouvoir, de s'y maintenir à tout prix; il partit de cette supposition comme d'un fait, sans la juger, et chercha les moyens par lesquels un tel but pouvait être atteint. Il crut pouvoir traiter de l'art de la politique, comme ceux qui écrivent sur la stratégie traitent de l'art militaire, enseignant la manière d'obtenir la victoire, sans s'informer de la justice ou de l'injustice de la cause pour laquelle on fait la guerre (A).

Machiavel a donc commis une erreur capitale en séparant ce qui de sa nature est inséparable. Il a prêté à la politique, considérée comme art, un but qui ne lui est point permis et que, par consé-

quent, on doit s'interdire de poursuivre, même en ne le considérant que comme une hypothèse. L'art se dénature, se dégrade, dès qu'il se sépare de la science, dès qu'il devient indifférent au choix du but. Machiavel a eu le tort de supposer qu'il puisse y avoir pour le prince un autre intérêt que le bonheur de la société dont la conservation lui est confiée; il a eu le tort de supposer que le pouvoir, simple instrument destiné à être employé pour l'utilité sociale, doive être recherché, conservé pour lui-même et d'une manière absolue. En fournissant au prince et au pouvoir des moyens de suivre avec succès une aussi coupable direction, il s'est rendu complice, en quelque sorte, de l'attentat qui peut être exécuté avec les armes qu'il a fournies.

L'hypothèse dans laquelle Machiavel s'était placé n'était, au reste, rien moins qu'arbitraire. Il ne faisait qu'admettre ce qu'il avait généralement sous les yeux. C'est donc réellement le fait même qu'il a pris pour point de départ; et c'est pourquoi ce point de départ se présente à lui d'une manière si naturelle, pourquoi un système de conduite, qui nous cause aujourd'hui une si juste et si profonde horreur, est exposé par lui avec une sorte de candeur naïve et ne paraît même lui causer aucune espèce de surprise. Il racontait; il était un peintre tristement exact. « Il » a tracé, dit le grand Bacon, non les règles de ce » que les hommes doivent faire, mais le tableau de

» ce qu'ils font ou du moins de ce qu'ils faisaient » sous ses yeux (1). » Ce peu de mots de Bacon explique, avec autant de justesse que de profondeur et de concision, tout Machiavel et son livre.

Rien n'est moins philosophique, sans doute, que ce divorce entre l'art et la théorie, surtout dans un ordre de choses qui se lie si intimement à tout ce qu'il y a pour les hommes de plus sacré et de plus utile. Platon avait fondé la politique sur la morale, et la morale sur les lois éternelles du bon et du juste. Mais s'il avait erré en appliquant ces notions à une société tout idéale, ce n'était pas pour avoir pris son point de vue de trop haut. Aristote, en admettant aussi et l'alliance de la politique avec la morale, et les lois immuables qui constituent celle-ci, avait appliqué ces notions à l'histoire, à l'état réel de la société, aux institutions sur lesquelles elle repose. Aux yeux de Machiavel, la société n'est plus que le théâtre d'évènements en quelque sorte matériels et mécaniques, où l'on aperçoit la combinaison des intérêts, la complication des affaires, le jeu des passions, l'action des forces, le triomphe de l'habileté ; les lois de la morale, les règles d'une obligation quelconque, la notion même du devoir, n'occupent aucune place pour lui dans le tableau. Par-là, il s'est non-seulement

(1) *De augment. scient.*, l. VII, c. 2.

privé de toute théorie générale, de toute conception normale, mais même de vues de quelque étendue. Par-là, il s'est rabaissé au rôle de praticien, quel que soit l'admirable talent qu'il ait déployé dans l'exposition de cette portion subalterne de l'art. Se reléguant lui-même dans la région la plus inférieure de la politique, il a étrangement restreint son horizon, quoiqu'il ait observé, dans cet horizon, avec une incroyable sagacité, tout ce qui l'entourait. Il a oublié que la politique était le grand art qui, par des moyens généraux, tend au bonheur des hommes, ou plutôt il n'a pas même interrogé la société sur les conditions de son existence, sur la fin qui lui est proposée.

Mais, en écartant de cette manière de procéder l'abus qu'en a fait Machiavel, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elle a exercé une influence utile, quoique indirecte, et surtout entièrement nouvelle, sur la marche des sciences philosophiques. Les études accréditées depuis plusieurs siècles avaient un caractère presque entièrement oiseux et stérile, et les travaux de l'esprit semblaient plutôt des jeux destinés à exercer sa subtilité que des opérations applicables à quelque objet positif. Les amis de Machiavel, en réhabilitant les recherches de l'érudition, en ressuscitant le platonisme, s'étaient renfermés eux-mêmes dans une sphère essentiellement spéculative. Machiavel, tout en se jetant dans l'excès contraire, a enseigné à étudier les choses réelles,

à mettre les connaissances en action, en les transportant sur la scène des affaires humaines. Il a su combiner ses lectures avec ses observations, le passé avec le présent. L'histoire, entre ses mains, a acquis une fécondité et une valeur qui lui étaient jusqu'alors inconnues, par les résultats qu'elle a fournis à la pratique. On pourrait même dire que Machiavel a déjà essayé, dans le domaine de ce genre d'applications, la méthode inductive que Bacon et ses disciples ont plus tard introduite dans l'interprétation de la nature. C'est surtout dans les discours sur les Décades de Tite-Live que le génie de Machiavel a révélé ce grand art qui consiste, si l'on peut dire ainsi, dans l'*interprétation de l'histoire.* C'est avec une surprise continuelle qu'on voit, dans ses mains, les faits se rapprocher, se combiner, se transformer, l'expérience des siècles anciens se plier à l'instruction des temps modernes, nous ouvrir même les prévisions de l'avenir. Ce sont toujours les ressorts cachés que Machiavel s'efforce de dégager au travers des circonstances apparentes. Dans tous les évènements il aperçoit des effets dont il cherche à démêler les causes; dans chaque cause il découvre la source d'une longue suite d'effets au devant desquels il se dirige; il étudie ces causes dans les diverses combinaisons qu'elles peuvent recevoir, et veut savoir comment elles se modifient les unes par les autres.

On a dit que Machiavel a été le créateur des

sciences politiques dans les temps modernes. Personne, à nos yeux, ne mérite moins ce titre, si l'on considère ces sciences sous le point de vue doctrinal; mais si on les envisage relativement aux méthodes instrumentales, ce titre peut, en effet, être justement réclamé en faveur du secrétaire de la république florentine. On ne peut méconnaître que, sous ce rapport, il a servi de guide aux écrivains les plus distingués qui ont traité l'histoire à la fin du siècle dernier, qu'il leur a légué des matériaux autant que des exemples : tous n'ont pas avoué peut-être les services dont ils lui étaient redevables.

Si, dans Machiavel, les leçons de l'histoire deviennent vivantes et animées, elles deviennent aussi lumineuses, familières même. Il a puissamment contribué à remettre en honneur la langue vulgaire. Il a offert, par la pureté et l'élégante simplicité de son style, un modèle de l'art d'écrire, tel qu'il peut être appliqué aux sujets graves et profonds. Il s'entretient avec son lecteur, l'associe à la marche de ses propres idées, le rend juge de ses opinions; il fait plus qu'instruire, il fait penser, mais sans demander aucun effort.

Il n'y a eu sans doute, dans les temps modernes, qu'un trop grand nombre d'hommes publics qui ont puisé dans l'arsenal préparé par Machiavel les armes propres à servir leurs ambitieux desseins ; mais nous ne voyons pas qu'aucun

d'eux ait fait parade des maximes qu'ils mettaient en pratique ; c'eût même été nuire à leurs projets que de faire un tel aveu. Aussi peut-on dire que Machiavel n'a pas eu d'école, comme il n'a pas eu de système proprement dit, relativement à la prétendue doctrine qui lui a été généralement attribuée. Il a eu cependant une école, mais une école qui a su s'attacher à celles de ses directions qui étaient véritablement utiles, une école qui n'a point été sans éclat, sans mérite. Le silence même qu'il avait eu le tort de garder sur les plus nobles rapports des sciences politiques a bientôt fait naître le besoin de réparer une omission si condamnable. L'indignation qui plus tard s'est emparée de ceux qui ont cru voir dans ses écrits l'apologie d'une politique tout immorale a servi encore la cause de la vérité, en appelant d'énergiques défenseurs au soutien des principes sacrés qui soumettent la politique aux lois immuables de la justice. Ceux qui ont suivi ses traces, ceux qui l'ont complété, ceux qui ont voulu le réfuter , ont également concouru aux progrès de cette branche si essentielle de nos connaissances. C'est à l'influence de Machiavel qu'il faut principalement attribuer cette émulation qui bientôt, en Italie, se dirigea vers l'étude des institutions sociales. A Venise, une académie se forma dans le but spécial d'étudier et de comparer les constitutions des quatre républiques italiennes. Morosini, Sabellico, Davantino, le car-

dinal Contarini, examinèrent et préconisèrent successivement la constitution vénitienne ; le Florentin Giannotti traita tour à tour de cette constitution et de celle de Florence; Foglietta, de celle de Gênes; Erizzo, s'élevant à des vues plus générales, tenta d'exposer les causes des progrès et de la décadence des gouvernements; Cavalcanti, dans ses *Discours sur les républiques*, résuma Platon, Aristote et Polybe; Strozzi essaya de suppléer les neuvième et dixième livres de la Politique d'Aristote. Ces publicistes revenaient à la manière de voir des anciens, et, quoique la plupart se fussent particulièrement attachés aux institutions locales et contemporaines, ils reconnaissaient et proclamaient plus ou moins l'intégrité des principes de la science.

Ce mérite appartint surtout, dans un degré éminent, au Vénitien Paul Paruta. Si ses *Discours politiques* rappellent la manière de Machiavel, et traitent à peu près le même sujet, ils respirent un esprit bien différent. En étudiant les destinées de Rome et de la Grèce, de Venise et de l'Italie moderne, Paruta juge en honnête homme et en sage. Ses trois livres *De la perfection de la vie politique* sont l'apologie de la liberté fondée sur les lois, et celle de la vertu comme compagne nécessaire de la liberté.

Scipion Ammirato voulut faire sur Tacite un travail semblable à celui que Machiavel avait fait sur Tite-Live; s'il n'eut pas le même talent, il

n'encourut pas les mêmes reproches : il suffisait, pour en être garanti, d'avoir pris un semblable texte : le commentateur de Tacite ne pouvait rester indifférent au juste et à l'injuste.

Enfin, Jean Botero, Piémontais, dans ses traités de *la Sagesse royale*, des *Causes de la grandeur des États*, dans ses *Relations universelles*, dans sa *Raison d'État*, et dans ses autres écrits, attaqua directement le scepticisme ou l'indifférence systématique de l'école de Machiavel. Il entreprit de ramener la politique à l'esprit du christianisme, et par conséquent aux règles d'une vertu sincère et pure; on lui doit la justice qu'il est resté fidèle à ce noble et généreux dessein, qu'il s'est montré digne de l'accomplir. Comme écrivain, il ne peut être comparé à Machiavel ; comme publiciste, il marche quelquefois son égal, il s'élève quelquefois au-dessus de lui, et du moins il a toujours sur lui l'avantage d'inspirer de nobles sentiments en répandant les lumières, et de fonder l'habileté sur la probité. Les conseils qu'il donne ne sont pas seulement utiles, ils sont louables. Botero, au seizième siècle, proposait les bases de l'équilibre politique; ecclésiastique, il recommandait la tolérance; diplomate, il recommandait la bonne foi. Il a fondé la science de l'économie publique, un siècle et demi avant l'époque où elle devait se constituer comme une science spéciale.

Les sciences politiques avaient déjà pris en Ita-

lie un essor considérable, lorsque Bodin vint à son tour les signaler à l'attention de la France. Si le traité de la République a obtenu en Angleterre, dans le nord de l'Europe, et surtout en France, une si grande renommée, il faut l'attribuer sans doute à ce que les travaux des publicistes italiens étaient à peine connus hors de leur patrie (B). Bodin leur est aussi inférieur dans l'art d'employer les exemples de l'histoire et les trésors de l'érudition que sous le rapport de l'étendue et de la solidité des connaissances. En faisant naître de la constitution de la famille la formation des gouvernements politiques, en cherchant dans celle-là le modèle de ceux-ci, Bodin a saisi une idée brillante et féconde, développée depuis par des écrivains récents. Il a tenté quelques excursions nouvelles dans la recherche des principes fondamentaux en cherchant à définir la souveraineté et ce qu'il appelle le *pouvoir absolu*, en essayant de déterminer la nature et le caractère des lois. Mais, plus jurisconsulte que philosophe, il n'a fait qu'ébaucher ces grands sujets, il a plutôt interrogé les exemples que les principes. Deux traits suffisent pour faire juger combien peu il avait su élever les sciences politiques à leur véritable hauteur. Il incline à partager l'opinion d'Aristote en faveur de l'esclavage, il tente même de la justifier; il entreprend également l'apologie des lois romaines dans le pouvoir de vie et de mort qu'elles confèrent au père sur

ses enfants. On trouve sans doute quelques vues dans son célèbre traité; mais, pour procurer des lecteurs à cet ouvrage, il a fallu le refaire à diverses reprises, sous toutes les formes; il manque entièrement de méthode. Le *Théâtre de la nature*, composé aussi par Bodin, atteste son ignorance en physique, comme sa *Démonomanie* accuse la fausseté de son jugement.

Par cela même, au reste, que les travaux des publicistes italiens n'étaient point connus au delà des Alpes, Bodin a rendu au nord de l'Europe un service du même genre que celui dont l'Italie était redevable aux premiers. Il a, dans nos contrées, rouvert pour l'esprit humain une carrière aussi noble que féconde, trop longtemps oubliée, une carrière où la philosophie devait, un jour, se rencontrer avec les études historiques, avec l'examen des institutions sociales. Il a, sinon exactement résolu, du moins posé et fait remarquer des problèmes dont la solution complète ne pouvait être obtenue que par les secours de la philosophie; il a ainsi secondé cet appel qui a invité la philosophie à descendre dans le domaine des applications réelles, à s'occuper du bonheur des hommes; il a fait sentir, par l'impuissance même de ses propres efforts, combien de son temps la philosophie était encore peu capable de remplir une aussi honorable mission. L'impulsion générale qu'il donna sous ce rapport aux esprits dirigea dès lors les méditations vers un but

aussi important, et prépara les utiles travaux que le siècle suivant vit éclore.

L'étude des sciences politiques, après avoir joui quelque temps en Italie d'une si grande faveur, après y avoir déjà donné le jour à des productions d'un mérite réel, lorsqu'elle promettait encore d'abondantes moissons, sembla bientôt après tomber dans un oubli presque complet. Les causes qui la découragèrent sont trop connues pour avoir besoin d'être rappelées ici. La société, dans ce beau pays, ne retira aucun fruit des méditations des hommes instruits et sages qui s'étaient occupés avec tant de zèle des institutions établies pour son bonheur. Chose à jamais remarquable ! les princes qui avaient secondé avec une ardeur si empressée, si unanime, le premier réveil de la littérature et des arts, qui n'avaient eu ni assez de trésors pour former des collections de tous genres, ni assez d'honneurs pour récompenser le génie, lorsque la littérature et les arts n'apportaient cependant encore à la société humaine qu'une sorte d'ornement, se refroidirent tout-à-coup au moment où les progrès de l'esprit humain amenaient un genre de travaux qui devait récompenser leur généreuse sollicitude, en contribuant à la félicité réelle de la famille humaine. On eût dit qu'ils n'avaient demandé aux nobles ouvrages de l'intelligence que de brillants, mais frivoles plaisirs. Ils repoussaient, ou dédaignaient du moins ces ouvrages, dès qu'ils commençaient

à y apercevoir une utilité positive et d'importants services. La raison humaine recueillit seule, dans sa marche silencieuse, mais progressive, les résultats des travaux que nous venons de rappeler ; elle s'exerça à étendre le domaine de la pensée, à diriger ses recherches vers des objets d'un intérêt plus général et plus véritable.

A la suite de ces écrivains dont l'influence a préparé la réformation des études philosophiques d'une manière indirecte, quoique efficace, qui ont enseigné par leurs exemples à mieux penser et à mieux dire, se présentent maintenant de véritables réformateurs qui ont abordé la philosophie elle-même, l'ont saisie dans son enseignement, ont attaqué ouvertement les formes dont elle s'était entourée, ont voulu lui faire revêtir un nouveau costume. On aurait peine à concevoir tout le courage dont ils eurent besoin, les orages qu'ils excitèrent, si l'on ne se rappelait que les hommes tiennent souvent plus fortement aux mots qu'aux choses, qu'on change plus facilement d'idées que d'habitudes, et que d'ailleurs l'existence même de la philosophie scolastique était intimement liée aux formes dont elle s'était environnée.

Deux illustres amis se montrent à la tête de ces réformateurs qui, en essayant de bannir la barbarie des écoles, préludaient à la restauration des principes de la science ; tous deux également distingués par l'étendue de leurs connaissances, leur habileté dans la critique, l'élégance de leur style

et leur talent dans l'art d'employer la satire, arme nécessaire sans doute pour attaquer le pédantisme au sein de son vieil empire : ce sont Érasme et Louis Vivès. L'un et l'autre étaient aussi étroitement liés avec le savant Bude. Ce triumvirat littéraire, puissant de toutes les forces de l'érudition et du talent, a obtenu une juste célébrité; il fut comme le foyer duquel se répandirent sur la France, l'Espagne et le nord de l'Europe, les leçons du goût, de l'érudition, et les traditions classiques.

Érasme, le savant le plus universel de son siècle, distingué entre tous les érudits, non-seulement par l'étendue, mais par le choix de son érudition et l'usage qu'il en sut faire, Érasme avait visité l'Italie sous le pontificat de Jules II, avait parcouru l'Europe entière, entretenant un commerce assidu avec tous les hommes distingués de son temps, recherché par les princes, quoique fuyant l'éclat et la distraction des cours, et dédaignant les faveurs de la fortune. Témoin impartial des controverses religieuses qui agitaient son siècle, il avait su, en étudiant les anciens, consulter en eux les modèles du beau, en même temps que les sources de l'instruction, former son style à leur école, associer la culture des belles lettres à une érudition profonde; il avait su unir la modération à l'indépendance des idées. La philosophie occupa aussi une place dans ses immenses travaux; il s'appli-

qua moins à en approfondir les doctrines qu'à en rendre le langage élégant, naturel et simple, qu'à lui donner la bonne littérature pour compagne et pour organe. En méditant les ouvrages des anciens et s'efforçant de ramener son siècle à l'imitation de leurs exemples, il rappela que chez eux la sagesse n'était point l'ennemie des grâces. Ses *Colloques* remirent en honneur les formes du dialogue. Mais il condamna en même temps avec force cette aveugle imitation qui s'asservit à copier les anciens, au lieu de s'approprier leurs vues, au lieu de les prendre pour guides avec une liberté généreuse, au lieu de les consulter pour les juger, de les rectifier au besoin : nouvel écart produit, dans le siècle de l'érudition, par le zèle même qu'inspirait l'étude des modèles. Dans cet *Éloge de la folie*, si piquant, si original, qui fut pour son auteur l'ouvrage de quelques jours, qu'il écrivit en se jouant, il n'épargne aucun travers des conditions diverses, aucune manie, aucun préjugé, même le plus accrédité. S'il ne fait point grâce aux erreurs doctrinales des philosophes de l'antiquité, et surtout à la superstition qui adoptait servilement leurs arrêts, s'il blâme cette fausse timidité qui n'ose s'éloigner des routes battues (1), il n'a garde aussi de faire grâce aux erreurs des modernes, à la frivolité, à

(1) *Encomium moriæ*, éd. de 1642, p. 47, 48, 82, etc.

la stérilité, à l'obscurité de leurs discussions et de leurs théories, à la barbarie du langage de l'école. Voyez quel ridicule il verse sur « les dialecticiens et les sophistes, armés du triple syllogisme » et prêts à disserter sur quelque sujet que ce soit; » sur ces philosophes orgueilleux qui croient posséder seuls la sagesse, qui construisent les mondes, et prétendent expliquer à leur gré les causes des phénomènes les plus inexplicables, sans » pouvoir s'entendre entre eux; qui prétendent » tout savoir, ignorant tout et s'ignorant surtout » eux-mêmes; qui prétendent voir et connaître les » idées, les universaux, les formes séparées, les » matières premières, les quiddités, les eccéités, » les formalités et tant d'autres objets que l'œil du » lynx ne pourrait discerner. » Voyez comme il se rit « de ces prétendus initiés qui méprisent le » profane vulgaire, lorsque, par des figures mystérieuses, par des caractères disposés dans un certain ordre, ils prétendent révéler une science » occulte en ne faisant qu'épaissir les ténèbres. » Voyez avec quel respect affecté il parle de « ces » théologiens irritables et susceptibles, prêts à diriger l'accusation d'hérésie contre toutes les » tentatives de la raison humaine; qui, comme » s'ils étaient élevés au troisième ciel, jettent un » regard de pitié sur les faibles et misérables mortels, déployant l'appareil immense de définitions magistrales, de conclusions, de corollaires, de propositions implicites et explicites, em-

» ployant ces distinctions savantes pour trancher » le nœud de toutes les difficultés, prodiguant les » termes nouveaux, comme autant de signes magi» ques, expliquant comment le monde a été formé, » et tant d'autres profonds mystères, résolvant » toutes les graves questions agitées par les théo» logiens du temps. « Voyez avec quels traits satiriques il caractérise rapidement les diverses sectes de scolastiques s'efforçant à l'envi de rendre plus subtiles encore les subtilités les plus oiseuses, et traçant un labyrinthe inextricable pour l'esprit humain (1). Quelquefois, vous le prendriez pour un sceptique, vous croiriez qu'il fait le procès à toutes les connaissances et à tous les arts, en l'entendant leur reprocher d'avoir détourné la raison humaine des leçons de la nature et de cet instinct qui devait la conduire à la vérité, en le voyant placer l'ignorance bien au-dessus de la fausse science (2). Aussi, quoique Erasme ait constamment joui de la faveur des pontifes romains, il n'a pu se soustraire aux violentes animosités du pédantisme, et sa modération elle-même, ainsi qu'il arrive souvent, lui a été imputée à crime.

L'Espagnol Louis Vivès s'était familiarisé, dans l'université de Paris, avec tous les mystères de la scolastique ; il s'était d'abord rangé au nombre

(1) *Encomium moriæ*, p. 140 à 149.
(2) *Ibid.*, p. 62.

de leurs apologistes et des adversaires de la saine littérature. L'amitié d'Erasme et ses propres réflexions le désabusèrent ; il devint alors l'un des censeurs les plus sévères des écarts auxquels il s'était associé dès sa jeunesse. Il les attaqua d'une manière directe et sérieuse dans ses traités méthodiques, et il dévoua sa vie entière à cette courageuse entreprise. Ses trois livres sur les causes *de la corruption des arts* embrassent un sujet grand et utile ; ceux qui prendront la peine de les lire rendront à l'auteur cette justice qu'il y a fait preuve d'un bon esprit, d'une critique judicieuse et d'une étude approfondie des anciens. Vivès y remonte à l'origine même des arts et des sciences ; il assigne les causes de leur naissance, de leurs progrès, les obstacles qui en ont arrêté le développement ; il découvre dans la nature de l'esprit humain, dans sa faiblesse et sa présomption, les premières et inévitables sources des erreurs ; il observe l'influence de ces erreurs primitives au travers des âges : les ouvrages des anciens, déjà imparfaits, souvent obscurs, mal étudiés, mal compris, devenant comme autant d'oracles, malgré les contradictions qu'ils renferment ; les textes dénaturés, les commentateurs préférés aux originaux ; l'esprit de secte s'emparant des traditions, fermant l'accès aux discussions impartiales ; les stériles débats des écoles, les préventions aveugles des diverses factions, les accusations d'hérésie que se

prodiguent et se renvoient réciproquement les thomistes, les scotistes, les oukamistes, etc.; toutes les circonstances extérieures de ce vaste tableau que présentait la décadence de l'esprit humain pendant une longue suite de siècles, sont retracées par lui avec une sévère fidélité (1). «La » dialectique étant l'instrument général des con» naissances, les vices dont elle s'est trouvée em» preinte ont enveloppé toutes ses applications. » Elle a reçu d'Aristote, son créateur, des règles » et des nomenclatures en partie inexactes, en par» tie arbitraires; Aristote, dans ses analyses, n'a » pas su distinguer avec précision ce qui appar» tient réellement à la nature, et ce qui n'appar» tient qu'aux opérations de la pensée. Ces règles » sont insuffisantes pour former le jugement; elles » sont inintelligibles pour la jeunesse qui fré» quente les écoles. La logique et la métaphysi» que se sont confondues l'une avec l'autre; on » n'a pas su poser leurs limites respectives. On » a étudié la morale dans les livres, au lieu d'en » consulter les oracles dans le sanctuaire de la » conscience; on l'a livrée aux argumentations, » au lieu de la cultiver par la méditation; on a » substitué le frivole appareil des distinctions sco-

(1) *Joh. Lud. Vivès opera*, Basil., 1555, in-f°, t. I. — *De causis corrupt. art.*, l. I, p. 325.

» lastiques à l'antique simplicité des maximes des » sages (1). »

Les trois livres de Vivès sur la *Philosophie première* ont essentiellement pour but d'exposer quels doivent être l'objet, le mode et la forme de l'enseignement. Les conseils qu'il donne sur le choix et l'emploi des livres, sur les qualités que doit réunir le maître, les dispositions que doivent apporter les disciples, sur la direction des exercices, l'esprit qui doit y présider, sur la manière de se préparer à l'étude et de bien étudier, sont pleins de sagesse et de prudence; ce sont plutôt les avis d'un littérateur, d'un érudit, d'un critique, que les vues d'un philosophe. Cependant il y traite aussi de la classification, des rapports et de la coordination des connaissances et des arts; on y trouve sur les méthodes essentielles de la philosophie quelques aperçus dont le mérite ressort davantage encore, si l'on considère à quelle école il avait été formé, et le siècle dans lequel il écrivait. « Toute notre connaissance, dit-il (2), est » comme une sorte d'intuition par laquelle notre » esprit contemple les faits; s'il considère et re- » cherche une fin, s'il y rapporte certaines rè- » gles générales, c'est un art. Dans l'origine, cette

(1) *De causis corrupt. art.*, l. III et V.

(2) *De philosophiâ christianâ, seu de tradendis disciplinis*, l. I, p. 439 et 446.

» double expérience, née de l'admiration produite » par la nouveauté, était recueillie pour l'usage » de la vie. De quelques observations particulières, » l'esprit déduisait certains résultats généraux qui, » confirmés et complétés par des observations nou- » velles, étaient tenus pour certains, et qui, trans- » mis des uns aux autres, se trouvaient accrus par » des travaux successifs. Tout ce qui est mainte- » nant dans les arts a été d'abord dans la nature, » de même que les pierres précieuses sont enseve- » lies dans le sable ; ce que le regard inattentif de » la foule ne savait pas apercevoir fut découvert » par des yeux plus perçants. On donna le titre » d'inventeurs aux premiers observateurs de l'ex- » périence, montrant en cela qu'ils n'avaient pas » créé ce qui n'existait pas, mais découvert ce qui » était caché. On défère encore ce titre à ceux qui » des expériences acquises ont déduit des maximes » dogmatiques, à ceux qui ont rassemblé des ob- » servations éparses, mis en ordre des choses con- » fuses, ou qui ont répandu la lumière sur ce qui » était obscur. C'est ainsi que l'expérience s'est » convertie en art : mais son témoignage est in- » certain et téméraire, si elle n'est gouvernée par » la raison, comme on le voit lorsque l'observa- » teur néglige les circonstances de la chose, du » lieu, du temps, etc.; et, de même que la terre » est douée d'une puissance féconde pour pro- » duire les diverses plantes, de même notre âme » a reçu de la nature une certaine disposition en

» vertu de laquelle la volonté tend aux biens les » plus manifestes, et l'entendement aux vérités les » plus évidentes. Aristote a donné à cette disposi- » tion le nom de *faculté*; Platon y a vu des *semences*; » d'autres y ont reconnu des *anticipations*, ou des » avertissements gravés dans notre âme par la na- » ture elle-même... Tel est donc l'ordre que nous » établirons entre les connaissances, pour l'utilité » de ceux qui se livrent à leur étude : ils connaîtront » ou contempleront d'abord ce premier aspect de la » nature, qui appartient entièrement aux sens ; leur » esprit pénétrera ensuite dans les secrets ressorts » de ce grand ouvrage ; c'est en cela que consiste » la philosophie première. A l'aide de ces deux » méthodes, le sage recherchera les causes exté- » rieures qui sont les plus voisines de nos regards ; » il deviendra investigateur. Il s'élèvera ensuite à » cette région intellectuelle, ce domaine des es- » prits qui échappe à nos sens extérieurs. De tous » ces matériaux il recueillera une moisson abon- » dante de faits ; ce ne sera pas une simple expo- » sition, ce sera une explication véritable qui em- » brassera aussi l'action des causes. » « L'esprit hu- » main, dit-il élégamment ailleurs (1), s'élève sans » doute au-dessus des sens, mais en s'appuyant » sur eux. »

On voit que Vivès n'eût pas été incapable d'en-

(1) *De philos. christ.*, l. IV, p. 484.

treprendre la restauration de la philosophie dans ses bases fondamentales. Il revient souvent à ces maximes : il insiste sur la nécessité de rendre aussi complètes que possible ces expériences dont le résumé compose les vérités universelles, sur le danger des observations précipitées, sur les erreurs auxquelles on s'expose en généralisant avec trop de légèreté, sur l'utilité du concours et de l'accord des hommes instruits pour former de l'ensemble de leurs recherches un trésor commun. C'est sur l'utilité des applications qu'il mesure le mérite et le prix des connaissances; il relègue dans le nombre des curiosités oiseuses les spéculations qui ne peuvent se résoudre en résultats pratiques pour le bien-être physique de l'homme ou son perfectionnement moral. Toujours il rappelle son élève aux instructions de la nature.

L'école plaçait la philosophie première dans l'exploration des essences : Vivès, qui la fait résider dans l'exploration des ressorts de la nature réelle, ne voit dans la distinction de la substance et des accidents, de la matière et de la forme, rien qui s'applique à l'ordre des phénomènes positifs, qui puisse en éclairer les causes (1). « Nous ne » connaissons point l'essence par elle-même, » mais par les rapports que les sens en peuvent

(1) *De primâ philosophiâ*, l. I, p. 528.

» saisir, c'est à dire par les effets qu'elle reçoit ou » qu'elle produit. Toutefois, cette appréciation est » difficile, parce que nous ne pouvons assez bien » démêler d'où naît l'action, et quelle en est la » nature (1). Comme il nous suffit souvent de con» sidérer dans les individus ce qu'ils ont de com» mun, et qu'il serait trop long de les parcourir » tous en particulier, nous les distribuons en es» pèces et en genres, en suivant l'ordre des ana» logies, pour les embrasser dans un même coup » d'œil. La définition a pour objet de rappeler sous » quel titre nous les avons rangés, et quels sont » les caractères propres de ce genre ou de cette » espèce. L'exposition, qui se compose des circon» stances accessoires ou accidentelles, est moins » une définition proprement dite qu'une expli» cation, une description, mais qui éclaire la dé» finition elle-même (2). »

Il n'y a, aux yeux de Vivès, aucune règle pour discerner le vrai du faux, dont la certitude et la généralité conviennent également à toutes les applications de nos connaissances; il donne à chaque genre d'applications une règle puisée dans la matière qui est propre à ce genre. Il en propose cependant une, mais qui ne peut être employée, ajoute-t-il, qu'après avoir connu les cho-

(1) *De explanatione cujusque essentiæ*, p. 584, 585.
(2) *Ibid.*, p. 586, 587.

ses elles-mêmes; elle consiste en cette formule: « Toute proposition est vraie, si elle exprime la » chose qui existe réellement, » règle, il faut l'avouer, qui n'est pas d'un grand secours à la raison, car il reste à savoir quelle est la réalité de la chose, et c'est en cela précisément que gît la difficulté. En général, Vivès ne présente sur la recherche du vrai, sur l'appréciation des probabilités, sur l'art du raisonnement, sur celui de la démonstration, aucune vue profonde et qui soit précisément neuve; mais il recueille les maximes les plus utiles, les plus sensées, des philosophes antérieurs; il les expose avec clarté, avec simplicité; il les accompagne d'un heureux choix d'exemples. Il réduit à dix-huit formules toutes les règles du syllogisme, et les dépouille de l'obscurité dont l'école les avait enveloppées. Il recommande sans cesse de ne négliger l'investigation d'aucun détail, d'aucune circonstance; de faire, dans l'examen d'un sujet, un inventaire exact et complet de tous les éléments qui le composent, d'avoir égard à toutes les modifications qu'il peut recevoir; recommandation qui renferme, il est vrai, la substance presque entière d'une bonne logique. Il apprécie avec impartialité, avec justesse, les travaux des sages de l'antiquité; il préconise particulièrement ceux d'Aristote dont il a fait une étude approfondie et qu'il semble ne pas perdre de vue un seul instant; il indique les guides les plus sûrs, donne des conseils sur la manière de

les consulter avec fruit. Il insiste surtout et constamment sur le bon emploi du langage, sur la nécessité d'éviter les équivoques, sur les conditions que doit réunir le langage philosophique; il en donne lui-même ordinairement l'exemple. Erasme, juge compétent, lui rend ce témoignage et le place, comme écrivain, au-dessus de presque tous leurs contemporains (1). Si Vivès n'a pas tenté de réformer la philosophie et de reconstruire par lui-même l'édifice, nul du moins, avant les grands réformateurs, n'a mieux fait sentir la nécessité d'exécuter ce grand ouvrage; nul n'a poursuivi avec plus de zèle, de persévérance, de méthode, la fausse philosophie du temps et les abus qu'elle avait introduits dans toutes les régions de la science, sans cependant s'écarter jamais de cette modération, de cette gravité, de cette sagesse, qui conviennent à un bon esprit et à un ami de la vérité. Le recueil de ses œuvres renferme un grand nombre d'écrits polémiques dirigés vers ce but, et dans le nombre se recommande particulièrement celui qu'il a composé contre les *pseudo-dialecticiens*. On lit aussi avec intérêt son traité sur les *origines de la philosophie*, les *sectes* qu'elle a produites et les *mérites* qui lui appartiennent (C).

Mario Nizzoli a obtenu et mérité l'honneur

(1) L. XIX, epist. 101.

d'avoir Leibniz pour éditeur (1). Il a fourni à ce dernier le texte d'une dissertation préliminaire qui peut être considérée elle-même comme un excellent traité sur le style philosophique, ainsi que des notes critiques dont l'ensemble formerait comme un second traité sur la philosophie elle-même. Ces notes ne sont point indifférentes pour faire connaître l'esprit de la doctrine de l'illustre éditeur. La circonstance qui conduisit Nizzoli à tenter sa réforme en explique parfaitement l'esprit et le but. Admirateur passionné de Cicéron, Nizzoli s'engagea dans une violente querelle contre Majoraggio, professeur de rhétorique à Milan et zélé cicéronien lui-même, mais qui, en critiquant avec exagération le livre des *Paradoxes*, avait semblé flétrir l'un des fleurons de la couronne de l'orateur romain. Nizzoli consacra neuf années à rédiger ses observations sur Cicéron, observations qui, reproduites ou imitées plusieurs fois sous des noms divers, sont encore l'un des plus précieux monuments qui aient été élevés en l'honneur du père de l'éloquence latine. Tout pénétré de l'esprit de cet orateur philosophe, Nizzoli ne pouvait voir qu'avec indignation la science de la sagesse livrée aux stériles arguties de l'école; il voulut lui rendre le costume cicé-

(1) Francfort, 1670. Le même ouvrage avait été publié pour la première fois en 1553.

ronien, et cette pensée lui inspira son ouvrage *sur les vrais principes et la vraie manière de philosopher* (1). C'est une espèce de logique nouvelle directement opposée à celle de l'école, et à laquelle son auteur a rattaché la philosophie entière. On est frappé de l'analogie qui règne entre ses vues et celles de Condillac; le premier, comme le second, a reporté en quelque sorte dans les lois du langage les principes mêmes de la science.

Le tableau des principes qui, suivant Nizzoli, doivent présider à l'investigation de la vérité, fera juger le point de vue sous lequel il considérait la philosophie. Celui auquel il assigne le premier rang, c'est la connaissance des langues grecque et latine; le second, celle des règles de la grammaire et de la rhétorique; le troisième, la lecture des meilleurs auteurs grecs et latins, et l'intelligence de leurs locutions ordinaires. Il donne, comme on voit, le nom de *principes* à des moyens purement secondaires de se perfectionner dans l'étude. Il ajoute : « la vraie indépendance dans »la manière de sentir et de juger de toutes cho»ses. » Mais il revient de nouveau à ses maximes favorites ; il recommande à celui qui désire philosopher avec rectitude de ne point s'écarter du langage communément reçu parmi les savants, d'éviter l'obscurité et une diction trop

(1) Publié à Pratalboino en 1535.



concise. Il termine par où il aurait dû commencer peut-être, en exigeant que son disciple « ne » traite point des questions oiseuses, n'introduise » en philosophie aucun axiome nouveau, inusité, » n'en admette aucun même proposé par d'autres, » à moins d'y être conduit par un juste motif et » une nécessité impérieuse (1). » Aux nomenclatures logiques instituées par Aristote il substitue celles que fournit la grammaire générale, quoiqu'en les exposant d'une manière assez incomplète, telles que la distinction des noms substantifs et adjectifs, propres et appellatifs, simples et collectifs. Conformément à ses maximes, il entreprend de faire voir que les pseudo-philosophes ont mal saisi la véritable acception des termes fondamentaux : *genre*, *espèce*, *différence*; qu'ils ont aussi mal connu l'art de diviser que celui de définir ; qu'il n'y a ni dix prédicaments, comme l'a supposé Aristote, ni trois, suivant la réduction de Laurent Valla ; mais qu'ils se réduisent à un seul genre suprême, celui des *choses*. Il propose lui-même une sorte d'arbre généalogique procédant du général au particulier, et divisé d'après la classification naturelle des êtres. Il repousse également l'ancienne division des sciences et des arts en trois grandes branches : la physique, l'éthique et la logique. Il en propose une nouvelle, moins

(1) *De veris principiis et verâ ratione philosophandi*, etc., l. I, c. 1.

heureuse sans doute. Il y accorde le premier degré à la philosophie et à l'art oratoire qu'il considère comme les deux grandes souches primitives, mais étroitement unies entre elles, et en remarquant toutefois avec justesse qu'une grande partie des sciences spéciales et des arts se rattache à la fois à plusieurs des branches de connaissances les plus générales. Il reproche surtout aux pseudo-philosophes d'avoir trop méconnu la dignité et l'importance de l'art oratoire qui préside à tout emploi du langage. Il recommande de distinguer avec soin les sens propres et les sens figurés, et d'être fidèle à la véritable acception des termes ; il recommande aussi de ne point confondre les noms avec les choses ; il veut qu'on ne s'attache qu'aux vrais genres, qu'aux espèces réelles (1). La dialectique, suivant lui, n'appartient ni aux sciences, ni aux arts ; telle qu'elle est conçue et adoptée, on ne saurait y voir qu'une conception fausse et parasite, car, « la logique » ne consiste, dit-il, que dans l'art de bien discou» rir. » Leibniz loue, avec raison, Nizzoli d'avoir compris l'étroite sympathie qui existe entre l'éloquence et la logique ; mais il le blâme, non moins justement, d'avoir réduit la seconde aux exercices qui sont du domaine de la première. La métaphysique est encore moins épargnée par Nizzoli :

(1) *De veris principiis, etc.*, l. IV, c. 8.

« Elle est en partie fausse, en partie inutile ; elle » doit même être rayée du tableau des sciences. » Car Nizzoli a adopté le nominalisme dans toute sa rigueur et toute sa pureté : « La métaphysique » manque de matière et de sujet réel, puisqu'elle » ne roule que sur les universaux, qui sont eux- » mêmes sans réalité. En vain prétend-elle être » nécessaire pour déterminer les notions les plus » générales ; elle ne fait en cela qu'usurper les » fonctions des grammairiens et des lexicogra- » phes, puisqu'il ne s'agit que de définir la valeur » des termes. En vain s'arroge-t-elle la prérogative » de fournir des principes à toutes les autres con- » naissances ; c'est la logique seule qui jouit de » cette prérogative, et la logique suffit pour les » armer des instruments communs dont elles ont » besoin (1). »

La valeur des termes généraux, suivant Nizzoli, résulte, non de l'abstraction qui détache des individus compris dans le genre les caractères qui leur sont communs, mais de la réunion de ces mêmes individus dans un tout collectif (2). En d'autres termes, il n'admet le terme universel que comme un terme concret, et non comme un terme abstrait ; c'est là son idée dominante : aussi fonde-t-il sur l'énumération exacte et complète des parties qui composent le tout la véri-

(1) *De veris principiis, etc.*, l. III, c. 6.
(2) *Ibid.*, l. III, c. 7.

table méthode de philosopher. On reconnaît encore ici, à peu près, l'espèce d'analyse tant recommandée par Condillac.

On comprend que l'arrêt porté par Nizzoli contre la métaphysique ne pouvait être confirmé par Leibniz ; aussi ce dernier réclame-t-il avec énergie les droits de la science suprême, soit dans les annotations dont il a accompagné le texte de Nizzoli, soit dans l'introduction qu'il a mise en tête de l'ouvrage. On ne saurait sans doute approuver Nizzoli, ni lorsqu'il laisse à la grammaire le soin de déterminer les notions universelles, ni lorsqu'il considère ces notions comme simplement collectives ; mais on conçoit comment les abus dont il était témoin ont pu lui inspirer d'aussi fortes préventions contre les théories dont ils étaient nés, et l'on ne peut s'étonner de lui entendre demander quels fruits la métaphysique a produits, quelle découverte lui est due, quelles lumières elle a répandues sur les autres connaissances.

L'art oratoire, tel que Nizzoli l'a conçu, embrasse la logique, la grammaire, et même tous les arts, comme toutes les sciences, parce qu'il préside aux définitions : il est l'instrument universel. C'est pour lui que Nizzoli revendique les domaines envahis, à ce qu'il pense, par la dialectique et la métaphysique (1). Il l'investit du droit de

(1) *De veris principiis, etc.*, l. III, c. 8 et 9.

fournir seul les vraies et utiles argumentations, de fonder seul les démonstrations légitimes, de conduire seul aux découvertes. Le raisonnement déduit par la voie synthétique ne prouve rien, puisqu'il ne roule au fond que sur une tautologie, établissant le même par le même (1). Il faut voir avec quelle indignation notre auteur s'élève contre le nouveau vocabulaire que les scolastiques avaient substitué à l'élégance et à la pureté de la langue d'Athènes! « Que dirai-je, s'écrie-t-il, » de cette immensité de termes barbares et inouïs » jusqu'à ce jour, dont les dialecticiens latins ont » souillé la philosophie, par leur ignorance des » choses autant que par leur inhabileté dans l'art » de parler? Quel est celui qui a un peu fréquenté » les écoles de ces *philosophâtres*, qui n'ait entendu cent fois parler des potentialités, des quiddités, des entités, des eccéités, des universalités, des formalités, des matérialités, et de mille » autres termes semblables? Demandez-leur le » sens des expressions simples, et vous subirez la » peine d'une question aussi insensée (2). » Aucun des maîtres les plus révérés de l'école n'est excepté de ses véhémentes critiques; saint Thomas d'Aquin lui-même est fort maltraité. Leibniz reproche, non sans fondement, à Nizzoli, l'exagération de ces censures et le ton injurieux qui

(1) *De veris principiis, etc.*, l. IV, c. 1 à 5.
(2) *Ibid.*, l. IV, c. 8.

les accompagne trop souvent; mais il reconnaît en même temps que ce tort était excusable, inévitable peut-être; il ajoute que cet excès de sévérité pouvait aussi être nécessaire pour réprimer l'arrogance et l'intolérance des pédants du siècle. Nizzoli est moins excusable dans ses déclamations assez fréquentes contre les anciens. On a droit de s'étonner surtout qu'il ait fait retomber sur Aristote lui-même un grand nombre d'accusations qui ne pouvaient s'adresser qu'aux péripatéticiens modernes. Comment concilier, d'ailleurs, un blâme aussi universel avec le respect qu'il prescrit pour les auteurs de l'antiquité, avec l'éloignement qu'il témoigne pour toute innovation en philosophie?

Nizzoli avait senti la nécessité de restaurer la science. Mais ses regards semblent s'être arrêtés au portique de l'édifice, alors même qu'il croyait en visiter le sanctuaire. En un mot, conformément à son propre système, il se montre plutôt rhéteur et grammairien que philosophe; au lieu de se borner à rétablir l'alliance trop méconnue de l'art de penser avec l'art de parler, il eut le tort de vouloir conduire le second à envahir, par une injuste usurpation, le territoire du premier (D).

Quoique l'infortuné La Ramée ait prétendu faire revivre la méthode même de Socrate, on ne peut rapporter également qu'aux méthodes extérieures la réforme qu'il a tentée avec tant d'ardeur et si peu de succès. Ses vues présentent avec cel-

les de Marco Nizzoli une frappante analogie; La Ramée a seulement donné aux siennes une forme systématique, ou plutôt didactique, qui manque aux écrits du commentateur de Cicéron. La vie entière de La Ramée, comme celle d'un grand nombre des savants de ce temps, est étroitement liée à la direction que suivirent ses études; les circonstances de cette vie, comme le caractère et la destinée de ses écrits, nous font également connaître quel était l'esprit de son siècle. Né dans le sein de la pauvreté, en 1515, il étudia avec ardeur les langues grecque et latine, la philosophie, les ouvrages d'Aristote; il cultiva spécialement la logique et les mathématiques. Dans la thèse qu'il soutint pour obtenir les degrés de maître ès arts, il osa prendre pour texte la proposition suivante: « Rien de ce qu'Aristote a avancé n'est vrai; » il osa la soutenir pendant une journée entière. Quel que fût le scandale qu'excita une telle témérité, il dévoua sa vie à justifier, à commenter l'assertion qu'il avait proclamée, et qui fut en quelque sorte sa constante devise. Il est curieux de l'entendre lui-même exposer avec candeur et simplicité par quel ordre de réflexions il fut amené à se délivrer, comme il dit, des ténèbres d'Aristote; comment, « après avoir consacré trois ans et demi, suivant les règlements académiques, à connaître et méditer la philosophie d'Aristote, il chercha quel emploi il en pourrait faire, et reconnut avec une extrême surprise, avec une

» extrême douleur, qu'il n'en était pas devenu plus » sage, et qu'il était inhabile à appliquer cette phi» losophie dans aucune branche des connaissances » ou des arts ; comment alors il s'exerça, pendant » quatre autres années, à consulter les orateurs et » les poètes, suivant l'usage établi qui consistait » plutôt à disputer sur les préceptes qu'à en décou» vrir l'usage ; comment il compulsa l'énorme re» cueil des traités de logique écrits dans toutes les » langues anciennes, et commença seulement à con» cevoir une lueur d'espérance quand il eut ouvert » le livre de Galien sur les maximes d'Hippocrate et » de Platon. Excité plutôt que satisfait, il lut alors » les Dialogues de Platon lui-même, et se vit dans » le port du salut. Pénétré d'admiration pour la » méthode de Socrate, il se demanda : Ne pourrais» je aussi *socratiser?* Ce fut alors qu'il comprit Ci» céron et Quintilien, et leurs lumineux préceptes » sur l'invention et la disposition. Il secoua donc » à jamais le joug du Stagyrite (1). » Mais l'université de Paris ne put voir une telle rébellion avec indifférence. Le procès intenté à La Ramée pour avoir méconnu l'autorité du grand maître devint une affaire d'État. L'autorité royale intervint, avec toute sa puissance, pour venger Aristote offensé. Launoi nous a conservé tous les dé-

(1) *Animadversiones aristotelicæ*, l. IV.

tails de cette remarquable procédure (1) : nous y lisons la délibération de l'université et les lettres patentes de François Ier, sous la date du 10 mars 1543, qui condamnent et suppriment les *Institutions dialectiques* et les *Animadversions aristotéliques* de La Ramée, qui lui interdisent à lui-même d'enseigner à l'avenir la doctrine qui y est contenue. Le parti vainqueur se livra aux transports de la joie, et célébra son triomphe par des représentations dramatiques du genre populaire et grossier qui était alors usité ; il accabla le vaincu d'outrages. Parmi les plus fougueux adversaires de La Ramée, se signalèrent le Portugais Govea, Perion, Jacques Charpentier et Galland. La Ramée, privé de sa chaire, expulsé de Paris, y fut rappelé plus tard par Henri II et par la faveur du cardinal de Lorraine auquel il dédia ces mêmes livres naguère si coupables. Chargé d'enseigner l'éloquence au Collége de France, il fut de nouveau accusé et poursuivi par la Sorbonne, pour avoir associé l'éloquence à la philosophie, et pour d'autres causes futiles (E). Bientôt son penchant pour la réforme religieuse lui suscita de nouveaux ennemis, l'exposa à de nouveaux dangers. Sa bibliothèque à l'hôtel de Presle fut brûlée. Dès lors, on le voit errer en Italie, en Suisse, en Allemagne, ne pouvant obtenir de chaire dans les pays catholiques,

(1) *De variâ Aristotelis fortunâ*, c. 13.

comme suspect d'hérésie, ne pouvant en occuper chez les protestants, comme rebelle envers Aristote, quoique d'ailleurs recherché et honoré par les vrais savants dans les unes et les autres contrées. Enfin, il revient malheureusement se fixer à Paris, où il est assassiné, dans l'épouvantable nuit de la Saint-Barthélemy, par ce même Jacques Charpentier qui avait été son antagoniste dans les controverses académiques, et qui crut pouvoir laver ainsi dans le sang l'injure faite à Aristote, s'il ne voulut pas plutôt satisfaire ses propres ressentiments. La Ramée, auquel on ne reproche qu'une vanité assez ordinaire aux savants de cette époque, était d'ailleurs d'un caractère doux et modéré; on loue son intégrité et la pureté de ses mœurs.

La Ramée manquait de profondeur et n'était pas capable d'entreprendre la rénovation de la philosophie dans ses principes fondamentaux; mais il était fort instruit, homme de goût et d'imagination; il avait surtout de la netteté dans l'esprit. Il s'appliqua de préférence à la logique, comme à l'instrument général des connaissances. Son idée fondamentale, idée d'ailleurs judicieuse, consistait à regarder l'art de la dialectique comme l'image de ce qu'il appelle la dialectique naturelle (1); il voulut donc la rappeler à son type

(1) *Petri Rami dialecticæ instit.*, etc., Basle, 1575, p. 110.



et la modeler sur la nature. Il définit la logique : *l'art de bien discourir;* définition qui marque assez qu'il ne sut pas plus que Vivès et Nizzoli la distinguer avec précision de l'art oratoire. Aussi tous ses exemples sont-ils choisis de préférence parmi les orateurs et les poètes. Sa logique, du reste, quoique annoncée par lui comme nouvelle, quoique proposée par lui pour remplacer celle d'Aristote, n'est en partie que celle d'Aristote lui-même simplifiée, traduite dans un langage plus familier, et à laquelle il a joint quelques notions empruntées aux stoïciens. Elle se recommande par la clarté; mais, ne scrutant aucune faculté de l'entendement, aucune opération de l'esprit, ne s'arrêtant qu'à la construction de la proposition, cette logique est plus grammaticale que philosophique. C'est ainsi que La Ramée réduit, par exemple, le domaine de l'invention à ce qu'il appelle l'*argument*, c'est-à-dire le terme de la proposition simple. C'est ainsi qu'il assigne à la définition le premier rang dans les opérations logiques, la supposant toujours possible, et ne considère la description que comme une définition imparfaite. Plus occupé des expressions que des notions elles-mêmes, et du discours que de la pensée, il se borne à supposer des arguments conformes aux choses, sans déterminer comment cette conformité peut être garantie. En donnant à la proposition le caractère d'un jugement qui prononce qu'une chose est ou n'est pas, il n'exa-

mine point quel peut être le rapport du jugement à la réalité. Il fait jouer un rôle fréquent aux causes et aux effets, sans rechercher quel nœud unit les effets aux causes.

La Ramée reproche à Aristote d'avoir employé la méthode analytique, et donne une préférence absolue à la synthèse; il veut qu'on procède de ce qui est le plus universel et le plus clair (car il suppose ces deux conditions naturellement unies) à ce qui est le plus particulier et le plus obscur. Cependant ses célèbres divisions (*dichotomiæ*) sont-elles autre chose qu'une analyse? Sa méthode reçut le nom de *méthode causale*, non qu'elle offrît aucun instrument pour l'investigation des causes, mais parce qu'elle plaçait dans les causes un moyen de définition et l'un des caractères qui déterminent la conformité de l'argument avec la chose. Bacon a traité avec sévérité cette logique superficielle. « Thomas d'Aquin, dit-il, Scot et » leurs disciples, conçurent une variété de cho» ses dans un monde imaginaire; La Ramée, dans » le monde réel, n'a pu créer que la solitude et » l'absence de toute réalité (1). » Il estime cependant que les efforts de La Ramée pour ramener aux méthodes de distribution n'ont pas été sans quelque mérite.

La physique et la métaphysique d'Aristote trou-

---

(1) *Impetus philosophici*, t. III, *op.*, p. 462.

vèrent dans La Ramée un juge aussi inexorable que sa dialectique. La Ramée reprochait à la première qu'elle n'expliquait aucun phénomène et se perdait dans de vaines spéculations ; il reprochait à la seconde qu'elle se confondait avec la logique, accusation qui sans doute n'a que trop de fondement, mais qui ne retombe pas tout entière sur Aristote lui-même, puisqu'il est reconnu que les traités de métaphysique du Stagyrite sont en partie incomplets et en partie altérés par le mélange d'un grand nombre de morceaux détachés de ses autres écrits.

La Ramée avait un avantage sur l'enseignement de l'école : il était intelligible ; ses règles se prêtaient facilement à l'application ; ses exercices recevaient un agrément toujours nouveau et une sorte de vie de l'heureux choix d'exemples auquel il avait recours. Les persécutions dirigées contre lui l'empêchèrent pendant sa vie d'acquérir beaucoup de partisans ; mais la secte des ramistes se multiplia rapidement après sa mort en France, en Angleterre, en Allemagne et dans le nord de l'Europe. Elle ne s'étendit pas au delà des Alpes ni des Pyrénées, mais par deux causes contraires : en Italie, La Ramée avait été devancé, et les améliorations qu'il provoquait avaient trouvé déjà de nombreux et illustres promoteurs ; l'Espagne était encore trop arriérée pour pouvoir profiter des avis du philosophe français ; elle ne semblait prendre aucune part au mouvement

général qui agitait les esprits dans le reste de l'Europe. Parmi les apologistes de La Ramée, on distingue cet Omer Talon qui a tracé le récit de sa célèbre controverse contre l'université de Paris. Freigius, Fr. Patricius, enseignèrent la philosophie nouvelle en Suisse, à Dusseldorf. A leur exemple, plusieurs professeurs, plusieurs écrivains distingués, la préconisèrent dans les universités de l'Allemagne. Plus tard, le célèbre Milton publia en Angleterre une logique d'après la méthode de La Ramée (1); Wesenbeck l'introduisit même dans la jurisprudence. Mais s'il y eut de zélés ramistes, il y eut aussi des antiramistes, et il y en eut de très fougueux; les autorités académiques fulminèrent contre cette téméraire innovation; celles de Leipzig et de Wittenberg allèrent jusqu'à la proscrire. Les débats prirent un caractère de violence et d'acharnement qu'on aurait peine à concevoir aujourd'hui. Enfin, des hommes plus modérés, témoins de ces disputes, essayèrent de concilier les deux partis; il y eut des *semi-ramistes* qui se portèrent pour médiateurs. En Allemagne particulièrement, on tenta de combiner la méthode de La Ramée avec celle de Mélanchton. Fr. Beurhusius proposa ce ramisme mitigé, et eut à son tour

(1) *Joh. Miltoni artis logicæ plenior institutio*, etc., Londres, 1672.

plusieurs imitateurs. La philosophie, sans doute, ne recueillit guère d'avantages immédiats et directs de toutes ces querelles; mais c'était beaucoup d'avoir pu faire comprendre à quelques hommes qu'elle pouvait s'accommoder avec l'éloquence, avec le goût des lettres, et surtout d'avoir inspiré le besoin et le désir d'y chercher, comme une condition principale, cette clarté qui en était depuis si longtemps bannie. La Ramée, sous ce rapport, a en quelque sorte pressenti l'un des grands principes de Descartes, celui qui, même après Descartes, a continué de présider à l'école française.

On pourrait citer encore un grand nombre d'écrivains qui, dans les XV[e] et XVI[e] siècles, tentèrent, par de généreux efforts, de bannir la barbarie des études philosophiques : Paul Corteri, Joachim Camerarius, Flavio Querenghi, auteur du traité *sur l'éloquence du philosophe,* Fr. Florido Sabino, Uberto Foglieta, Erizzo, Erycius Puteanus (Henri Dupuy), Gérard-Jean Vossius, etc.; mais il faut dire que la plupart d'entre eux firent plutôt sentir toute la grandeur du mal qu'ils ne lui apportèrent le remède, et donnèrent plutôt des conseils que des exemples.

Ne doit-on pas ranger aussi parmi les promoteurs d'une réforme si nécessaire, mais si difficile, ce Rabelais, dont les satires ingénieuses et piquantes, prudemment déguisées sous le voile de la bouffonnerie, censuraient les abus, les pré-

jugés, les passions de son temps; qui tourna si plaisamment en ridicule le système d'éducation pratiqué par les pédants, et traça en se jouant, mais avec autant de justesse que de profondeur, les premiers linéaments d'un système d'instruction fondé sur la raison et conforme à la nature; qui, prodiguant dans la harangue de Bragmardo (1) tous les termes de l'école, vengeait l'art oratoire de la dégradation à laquelle l'avait condamné le mélange adultère d'une fausse philosophie; qui, dans le catalogue des livres de la bibliothèque de Saint-Victor, peignait si naïvement l'état des sciences; qui, dans la description des prodigesque la science opère au pays de la *Quintessence* ou royaume de l'*Entéléchie*, couvrait de ridicule cette philosophie elle-même, mettait en contraste ses folles prétentions et la vanité de ses moyens (F)? Lorsqu'on considère quelle était alors la puissance du despotisme qu'exerçait encore la scolastique, on reconnaît que les armes qu'il dirigea contre elle n'étaient pas moins opportunes que celles de la raison, et devaient peut-être avoir plus de succès, surtout en France. Rabelais fut le Lucien de son siècle.

---

(1) *Gargantua*, l. V, c. 19.

NOTE A.

On a beaucoup agité la question de savoir si Machiavel avait réellement approuvé et voulu recommander les odieuses combinaisons qu'il expose avec un sang-froid si inconcevable et en apparence si naturel, ou si, comme l'ont supposé quelques récents apologistes, il avait eu, au contraire, le secret dessein de rendre la tyrannie encore plus odieuse en dévoilant l'horrible secret des moyens par lesquels elle peut s'établir et se maintenir. Nous sommes convaincu que l'une et l'autre de ces deux pensées lui étaient également étrangères, et qu'il eût été fort étonné de se les entendre prêter, si cette supposition eût été produite de son vivant. Ni l'une ni l'autre ne lui furent même attribuées pendant les premiers temps qui suivirent la publication de ses ouvrages, et ceux qui étaient à portée d'en recevoir les premières impressions, qui étaient le plus à même de juger ses véritables sentiments, ne songèrent ni à l'une ni à l'autre de ces deux interprétations. Il n'était pas nécessaire, en effet, d'y recourir ; il ne fallait voir dans les écrits de Machiavel que ce qu'il y avait réellement mis. En présentant le tableau des ressorts qu'emploie la tyrannie, il n'a point entendu la recommander, il n'a pas entendu la flétrir ; car il a voulu être seulement son peintre, et non son juge. Il lui a apporté malheureusement ses conseils, mais non son suffrage ; il l'a considérée dans l'exécution, non dans son titre.

En l'envisageant sous ce point de vue, qui nous paraît être celui d'une exacte impartialité, dans lequel nous confirment la connaissance de son caractère, l'histoire de sa vie, les circonstances de son temps, l'étude approfondie de ses écrits, nous comprenons comment cet écrivain a pu obtenir un si grand nombre d'admirateurs, comment il en conserve encore parmi des hommes fort estimables, comment il en a obtenu surtout dans son siècle et dans son pays ; comment ensuite il a soulevé contre lui une indignation si vive et si générale,

comment son nom, par le plus cruel affront que la mémoire d'un homme ait jamais éprouvé, a pu devenir dans nos langues un terme employé à désigner l'un des systèmes les plus funestes à l'humanité. On conçoit également comment le même écrivain a pu tout ensemble offrir de funestes secours aux ennemis de la société, et préparer efficacement le progrès des sciences qui ont le bonheur de la société pour objet. Car ceux qui n'ont vu en lui que le peintre, l'artiste, ont été subjugués par la puissance merveilleuse de ce talent sans égal; ceux qui ont aperçu la tendance que pouvaient avoir ses écrits à faire séparer, dans la réalité, la politique de la morale, comme il les avait séparées dans ses tableaux, qui lui ont supposé des intentions conformes à cette tendance, n'ont pu le considérer qu'avec horreur. Les oppresseurs du genre humain ont pu le consulter, comme les scélérats étudient quelquefois l'action des poisons dans les ouvrages des chimistes. Les promoteurs des sciences politiques lui ont emprunté d'excellentes méthodes d'investigation et ont appris de lui à interroger les faits.

NOTE B.

Bodin était né en 1530, Botero en 1540. Bodin mourut en 1596, Botero en 1617. Le second a donc pu profiter des ouvrages du premier. Mais Botero s'était instruit surtout dans ses nombreux voyages, dans les négociations diplomatiques auxquelles il avait pris part. Il montre une bien plus grande indépendance dans ses jugements ; il possède des connaissances bien plus vastes, plus sûres et plus variées.

Nous avons à M. Salfi, continuateur de Ginguené, l'obligation de connaître les publicistes italiens du dixième siècle, qui avaient été négligés par Tiraboschi lui-même. (V. son appendice au chapitre 8 du livre XXXII de l'*Histoire littéraire d'Italie*, t. 8.)

Si Ginguené, dans ses jugements sur le Dante, le Tasse, l'Arioste, Boccace, s'est élevé, aux yeux des Italiens eux-

mêmes, au talent du peintre le plus fidèle et du critique le plus habile, il a réussi également, dans le livre XXXII de son ouvrage, à faire connaître Machiavel avec une rare sagacité, une impartialité scrupuleuse, et à apprécier avec une égale justesse ses mérites et ses torts.

NOTE C.

Nous avons donné quelque étendue à l'exposition des services qu'a rendus Vivès, parce que nous n'avons trouvé nulle part un résumé de ses travaux, qui nous paraissent cependant mériter d'être tirés de l'oubli. C'est, d'ailleurs, le seul philosophe espagnol qui puisse être cité comme ayant contribué à la restauration de la science. Le P. Rapin a été peu juste envers lui ; mais il n'était pas un juge impartial. Morhoff a discerné tout ce que les écrits de Vivès renferment de fructueux ; Brucker a souscrit aux éloges de Morhoff, mais il a négligé de les justifier, pendant qu'il s'étend avec tant de complaisance sur des systèmes complètement stériles.

NOTE D.

Dans son excellente Histoire littéraire d'Italie, Ginguené parle un peu légèrement de l'ouvrage de Nizzoli contre les *pseudo-philosophes* (t. VII, p. 460) ; mais l'idée qu'il donne de cet ouvrage montre qu'il n'avait point eu occasion de le consulter. Il suppose que le livre de Nizzoli était dirigé contre les opinions et les sectateurs d'Aristote, et que Nizzoli lui-même a proposé d'autres opinions, c'est-à-dire qu'il le considère comme un ouvrage dogmatique ; ce n'est, au contraire, qu'un traité purement didactique, relatif à l'art de traiter les matières philosophiques. En admettant avec Ginguené que Leibniz lui-même n'a pu tirer ce livre de l'oubli, nous pensons, après l'avoir lu attentivement, que le tort n'en appartient ni à l'auteur ni à l'éditeur, et que cet oubli provient seulement de ce que des écrivains plus modernes que Nizzoli ont répété dans les langues usuelles ce que Nizzoli, avant eux,

avait dit en latin. Le public n'a guère été tenté d'aller rechercher aussi loin ce qu'il trouvait à sa portée. D'ailleurs, l'ouvrage de Nizzoli tirait des circonstances dans lesquelles il fut composé un mérite qui a cessé avec le dix-huitième siècle, où les maximes qu'il professait sont devenues populaires. Leibniz n'a-t-il pas concouru à leur faire obtenir cette popularité par la nouvelle édition qu'il a donnée du livre de Nizzoli?

NOTE E.

Omer Talon, dans une lettre au cardinal de Lorraine, présente un récit assez intéressant de ce débat célèbre qui eut lieu à l'université au sujet des ouvrages de La Ramée. Parmi les nouveaux crimes que la Sorbonne lui imputa pendant qu'il occupait la chaire d'éloquence à laquelle il avait été appelé par Henri II, se trouvait celui d'avoir tenté de changer la prononciation de l'alphabet latin et d'avoir voulu prononcer le *q* comme un *k*.

Lorsqu'il sollicita la faveur d'enseigner à Genève, il essuya un refus, motivé sur ce que « les règlements ne permettaient » pas de s'écarter le moins du monde de la doctrine d'Aristote, » en expliquant soit la logique, soit les autres sciences. » Tel est le témoignage de Théodore de Bèze (v. ses lettres 34 et 36).

NOTE F.

Janotus de Bragmardo dit, en parlant des cloches de Notre-Dame, que les habitants de Boursault en Brie « les vouloyent » achapter pour la substantifique qualité de la complexion » élémentaire qui est intronifiquée en la terrestérité de leur » nature quidditative, etc. »..... Plus loin : *Ego sic argumentabor: Omnis clocha clochabilis in clocherio clochando, clochas facit clochabiliter clochantes*, etc. Bragmardo s'indigne qu'on ne lui réponde point *in modo et figurâ;* il emporte le drap, *sicut suppositum portat appositum*, etc. Toute cette harangue est une caricature de la plaidoirie des orateurs de l'époque.

CHAPITRE VII.

Dernières destinées de la philosophie scolastique.

Melchior Canus. — Le cardinal Cajetan (Thomas de Vio). — Chrysostôme Javello. — J. Caramuel de Lobkowitz. — Suarez. — Le P. Honoré Fabri, etc.

Lorsqu'on considère combien la philosophie scolastique était peu solide dans ses fondements, vide et stérile dans son immense appareil, entourée de difficultés dans son étude, on a peine à comprendre comment elle a pu subsister et se maintenir au milieu de cette brillante résurrection des lettres et des arts qui eut lieu en Europe vers le milieu du xve siècle, en présence des modèles de l'antiquité, lorsque l'imprimerie tendait à répandre chaque jour les plus abondantes lumières, lorsque l'esprit d'innovation et de réforme s'emparait même des matières religieuses. On se demande comment elle a pu résister si longtemps aux efforts réunis de cette longue succession de tant d'hommes distingués qui l'attaquaient à la fois et dans ses formes et dans sa substance, qui dirigeaient à la fois contre elle et les armes du raisonnement et celles du ridicule. Tel est cependant le fait extraordinaire que nous présente l'histoire des deux derniers siècles, et plus il paraît inconcevable au premier abord, plus il de-

vient curieux à observer pour ceux qui cherchent à recueillir dans ces grandes expériences des données sur les lois et la marche de l'esprit humain.

Cette portion de l'histoire serait encore instructive, lorsqu'elle ne servirait qu'à faire connaître l'empire des préjugés, la nature et la force des remparts qui le protégent. Peut-être ce singulier phénomène n'a-t-il pas été assez étudié; peut-être, quoique encore si voisin de nous, est-il même en général peu connu. Le brillant tableau des progrès successifs obtenus dans toutes les carrières, pendant cette période de temps, excitait naturellement l'émulation des historiens, comme il devait attirer la curiosité publique; il a trouvé des peintres éloquents; il est devenu familier à tous les hommes instruits. Mais la vieillesse et la décrépitude des doctrines du moyen âge n'offraient aucun intérêt; elles ont expiré sans laisser presque aucune trace, aucun souvenir; les nombreux ouvrages où sont renfermées leurs dernières productions sont ensevelis dans la poussière des bibliothèques; on ne s'enquiert plus aujourd'hui de ce qui s'enseignait alors dans les écoles, et si on n'était averti par les écrits des réformateurs qu'ils luttaient encore contre un adversaire formidable, on serait presque tenté de croire qu'ils réunirent dès lors tous les suffrages, comme ils obtiennent les nôtres, et que les ténèbres de la scolastique avaient disparu devant le flambeau si éclatant qui éclaira le beau siècle des Médicis (A).

Il ne sera donc pas inutile de jeter un rapide coup d'œil sur cette longue et opiniâtre résistance que la scolastique opposa aux tentatives combinées de la raison, de l'expérience et du goût. Les mêmes motifs qui nous ont porté à exhumer les principaux systèmes qu'elle produisit pendant les jours de son triomphe, nous commandent aussi d'indiquer rapidement quels furent ses derniers efforts dans les jours de sa décadence, et comment elle put soutenir une telle lutte et retarder le moment inévitable de sa chute.

L'époque de la restauration des lettres trouva la philosophie scolastique en possession de cette immense autorité qui appartient à tout ce qui est établi, à tout ce qui s'appuie sur une longue et générale tradition. Cette philosophie occupait toutes les chaires; elle avait envahi toutes les branches des connaissances, la jurisprudence, la médecine, l'éloquence elle-même; elle s'était surtout identifiée à la théologie, et cette circonstance seule devait lui assurer une puissance formidable. Mais à ces causes extérieures et manifestes il faut en joindre d'autres qui, pour être moins sensibles, n'en sont pas moins importantes, et qui dérivaient en partie de la nature intime de cette philosophie et de ses vices eux-mêmes. La philosophie scolastique avait, sous le nom de *principes*, une ample provision de dogmes qu'elle mettait à l'abri de la critique par son célèbre axiome: » *qu'il n'y a pas lieu à disputer sur les principes;* » et

l'on sait combien certains esprits sont disposés à accueillir ces arrêts absolus qui leur donnent le moyen d'affirmer, en les soulageant des fatigues de l'examen. Cette philosophie avait dans sa dialectique un vaste appareil de règles, de préceptes, de formules, qui, destinés à suppléer aux investigations de l'esprit, avaient aussi pour effet inévitable de prévenir tout examen, d'y mettre obstacle; qui avaient moins pour but de guider la raison que de la retenir captive : c'était un véritable labyrinthe. On sait, d'ailleurs, combien il y a d'esprits qui se complaisent dans les rites et les observances, qui, incapables de se diriger eux-mêmes, se sentent soulagés quand leur activité peut se déployer dans un cadre donné. La philosophie scolastique avait des réponses prêtes pour tout; elle avait une mine inépuisable de *lieux*, suivant son expression, qui, s'exploitant à volonté, ne laissaient pas même l'embarras de la découverte ou de l'emploi. Elle formait un tout systématique et qui semblait parfaitement lié et homogène; dès lors, il ne fallait rien moins que renverser l'édifice entier pour en ébranler quelque partie; l'étendue et la régularité de son architecture pouvaient faire illusion à quelques-uns des spectateurs. Ne voyons-nous pas encore chaque jour de malheureux artistes consumer leur vie à fabriquer ces prétendus chefs-d'œuvre qui ne prouvent qu'une inutile patience, et le public leur accorder quelquefois une puérile admiration?

Il n'est pas jusqu'aux difficultés dont l'étude de la philosophie scolastique était hérissée qui ne fussent propres à attacher du moins ceux qui croyaient en avoir triomphé. Comment renoncer à un trésor qu'on avait acquis au prix de tant de sueurs, à une dignité obtenue par un si long noviciat? Comment se persuader qu'on eût tant travaillé en pure perte? Il n'est pas jusqu'à l'obscurité profonde dont cette philosophie était environnée qui ne flattât la vanité des uns, qui n'inspirât aux autres un respect superstitieux. Elle assimilait l'étude à une sorte d'initiation; quelques adeptes s'enorgueillissaient de posséder la clef de ces hauts mystères; d'autres n'hésitaient pas à penser que les plus sublimes vérités y étaient renfermées. Combien n'y a-t-il pas de gens qui admirent d'autant plus qu'ils comprennent moins? Ajoutons à tous ces moyens de se maintenir et cette crédulité qui se paie si facilement de mots, et cette facilité que trouve l'ignorance à débiter des formules convenues à la place de la vraie érudition. Reconnaissons aussi qu'une prévention naturelle portait à supposer qu'une si longue suite de docteurs n'avait pu se consumer en d'oiseuses recherches; que le grand nom d'Aristote, présidant à tout ce système, commandait une juste vénération, dans l'impuissance où était la foule de discerner s'il appartenait en effet au plus illustre génie de l'antiquité. Ajoutons enfin, pour être justes même à l'égard des doctrines les plus im-

parfaites, pour être justes surtout envers des doctrines qui ont disparu et qui sont aujourd'hui trop méprisées, ajoutons qu'en effet cet enseignement avait conservé plusieurs des vues d'Aristote; que, parmi les Arabes et les scolastiques du moyen âge, s'étaient trouvés quelques esprits supérieurs, capables en effet de les saisir, de les développer, et que ces traits de lumière, semés çà et là dans les doctrines scolastiques, pouvaient aussi leur concilier quelques suffrages et faire juger favorablement du reste; que cette philosophie avait du moins quelque mérite de coordination; qu'elle exerçait, à quelques égards, la sagacité et l'intelligence.

Au reste, tous les scolastiques récents ne se crurent pas condamnés à recevoir, avec la doctrine de leurs prédécesseurs, les formes dont ils l'avaient revêtue; il s'en trouva plusieurs qui essayèrent de lui donner un costume mieux approprié aux besoins et à l'esprit de leur âge. Comme toutes les anciennes institutions qu'attaque un esprit d'innovation et de réforme, la philosophie scolastique chercha à profiter des reproches que lui adressaient ses ennemis, pour s'améliorer elle-même.

Ces améliorations, il est vrai, se bornèrent à peu près à la langue employée dans les écoles. Les scolastiques survenus après la restauration des lettres n'ont rien ajouté de remarquable aux traditions qu'ils avaient reçues, relativement

au fond même des idées, et sont, en général, demeurés très inférieurs à ceux qui les avaient précédés. Cette observation, qui appartient à Leibniz, s'explique facilement. Tous les hommes distingués se dirigeaient alors dans la voie des réformations et cédaient naturellement à l'attrait que leur présentait la régénération des études. D'ailleurs, la philosophie scolastique, par son essence, ne paraissait guère susceptible d'un perfectionnement ultérieur dans ses doctrines. Elle avait pourvu, suivant l'étendue et la nature de ses ressources, à tous ses propres besoins; elle se suffisait à elle-même. Enfin, son crédit reposait principalement sur le respect pour l'autorité, qui ne permettait guère de concevoir des améliorations, ni de les supposer possibles. Cette dernière circonstance, qui suffirait pour faire prononcer l'arrêt de la philosophie scolastique, concourt aussi à rendre raison de sa stabilité et de sa persévérance; elle restreint considérablement les fruits que nous aurions pu encore espérer d'elle pendant le cours de cette dernière période.

Ce fut essentiellement dans le sein des ordres monastiques que la philosophie des écoles continua de fixer le siége de sa domination. La vie du cloître, favorable à la méditation, entretenait le goût des recherches spéculatives. Étrangers au monde, à la vie civile, au commerce de la société, les moines n'étaient pas frappés de ce qui manquait aux abstractions de l'école pour fructifier

dans l'ordre des applications pratiques, s'inquiétaient peu de rendre la philosophie populaire, pouvaient même craindre d'en perdre la possession exclusive en la popularisant, et ne pouvaient être choqués, comme les séculiers, des formes qui offensaient le bon goût. D'ailleurs, la discipline de ces ordres ne permettait pas d'altérer le mode d'enseignement une fois reçu ; la vénération qui s'y perpétuait pour la mémoire des docteurs qui les avaient illustrés dans le moyen âge ne permettait pas de remettre en question ce qui avait été décidé par eux ; la gloire de la congrégation était intéressée à soutenir les traditions qui étaient devenues sa propriété ; l'esprit de corps commandait de concourir par des efforts unanimes à les faire triompher. Les dominicains surtout se signalèrent par leur zèle à commenter les écrits de saint Thomas et à soutenir le thomisme.

La volumineuse histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique, composée par le père Touron, montre avec quel zèle ces religieux servirent la cause qui leur était recommandée à tant de titres. Le père François de S. Victoria, Espagnol, avait pris ses grades à l'université de Paris, et enseigna, vers le commencement du seizième siècle, à l'école de Salamanque, avec un tel succès qu'il révélait, dit-on, les secrets les plus cachés de la doctrine de saint Thomas, et qu'on le plaça au premier rang des érudits de

l'école. On a prétendu que Grotius avait beaucoup puisé dans ses dissertations *sur la puissance civile et ecclésiastique* (1) (B).

S'attendrait-on à voir sortir du sein de l'Espagne les premières lueurs de notre droit public, à les voir jaillir des écrits d'un moine dominicain, d'un docteur scolastique? Le père Dominique Asoto, Espagnol, confesseur de Charles V, né à la fin du quinzième siècle, compatriote et disciple de François de S. Victoria, avait, comme celui-ci, étudié à l'université de Paris; il assista au concile de Trente, et obtint dans son temps une grande renommée. Indépendamment de ses écrits théologiques, il donna des commentaires sur Aristote et sur Porphyre. Il mérite plus particulièrement d'être rappelé à raison de son traité *De justitiâ et jure*, dans lequel il rassembla toutes les notions jusqu'alors produites par les scolastiques sur le droit public, mais en traitant cette importante science à leur manière, suivant leurs méthodes : c'est dire assez qu'il n'y put répandre de grandes lumières. Un autre dominicain espagnol, le père Dominique Bannes, se fit remarquer parmi les zélateurs du thomisme et laissa des *Institutions dialectiques*. Le père Jean de Saint-Thomas, Italien de naissance, mais professeur à Salamanque et confesseur de Philippe II, écrivit un *Cours philosophique de thomisme*, dans lequel il

(1) V. les *Vindiciæ grotianæ* par l'anonyme, p. 619.

prétend établir et concilier *le véritable esprit d'Aristote et celui du docteur angélique.*

Mais l'Espagne et l'ordre de saint Dominique peuvent se glorifier avec plus de fondement du nom de Melchior Canus (ou Cano), évêque des Canaries, impétueux adversaire des jésuites à leur naissance. Il fut aussi disciple de François de S. Victoria. Il ne tint pas à lui que la philosophie scolastique ne fût purgée de la rouille dont le moyen âge l'avait couverte, et la franchise avec laquelle il censura ses abus le fit presque ranger parmi ses détracteurs. Savant théologien, il avait pris cependant Cicéron et Quintilien pour modèles, et il s'était persuadé qu'on pouvait imiter la méthode de ces maîtres profanes dans l'exposition des sciences sacrées. « Leurs professeurs, dit-il, doivent » éviter les deux écueils qu'a signalés Cicéron : ils » doivent éviter de prendre ce qui est inconnu ou » incertain pour connu ou pour certain, et de con- » sumer leurs efforts dans l'investigation de cho- » ses obscures, difficiles et non nécessaires. » Canus recommande ce qu'il appelle la docte ignorance, c'est-à-dire la réserve dans les affirmations. Il déclare qu'il est souvent plus sage d'ignorer en effet que de prétendre savoir. Il ne craint pas de blâmer l'esprit de secte et même les interminables disputes qui divisaient alors les thomistes et les scotistes. Il reproche aux théologiens de son temps de ne pas savoir s'abstenir des questions oiseuses que Porphyre, en disciple fidèle de Pla-

ton et d'Aristote, avait prudemment écartées. Il range dans leur nombre les thèses sur les universaux, sur l'analogie des noms, sur le *premier connu*, sur le *principe de l'individuation ;* il y range ces singuliers problèmes qu'on posait dans l'école, et qui avaient pour objet de décider, par exemple, si Dieu pourrait produire la matière sans forme, créer plusieurs anges de la même espèce, diviser un tout continu en toutes ses parties, séparer la relation du sujet, etc. (1).

En Italie, l'ordre de saint Dominique fut également fécond en thomistes. Il compta un père François Sylvestre, de Ferrare, qui devint général de l'ordre, auteur de commentaires sur saint Thomas et de *Questions sur les trois livres de l'âme* par Aristote, ouvrage qui a été commenté à son tour par le père M. Aquario, Napolitain ; un père Michel Zanardo, de Bergame, qui publia divers écrits sur le triple univers, sur les livres d'Aristote relatifs à la physique, à la métaphysique, en les accompagnant de questions et de doutes qui ne manquent point d'une certaine pénétration ; mais surtout le célèbre cardinal Cajetan (Thomas de Vio), qui fut aussi général de l'ordre en 1500, et que Léon X envoya en Allemagne pour ramener Luther à l'Église romaine. Ses commentaires sur saint Thomas ont été jugés dignes d'être réunis

(1) *De locis theologicis*, l. IX, c. 7.

au texte et imprimés avec lui. Le commentaire, toutefois, comme il arrive souvent, ajoute peu de lumière au texte ; le cardinal Cajetan se borne à délayer les propositions de saint Thomas, à rapporter les arguments qui leur sont opposés par les scotistes, à défendre les premières par d'autres arguments, le tout dans le langage de l'école et dans la forme syllogistique. On eût été curieux, par exemple, de voir expliquer l'opinion de saint Thomas sur le *principe de l'individuation* (1) ; mais le sort de cette question, comme la plupart de celles qu'élevèrent les scolastiques, semblait être de s'embrouiller à mesure qu'on cherchait à l'approfondir. Le principe de l'individuation est celui en vertu duquel l'individu n'est point distinct de lui-même et se trouve distinct des autres. Il faut donc que sa *nature spécifique* soit incommunicable ; il faut aussi qu'elle soit séparée de celles qui sont rangées sous la même espèce ; il faut que cette double condition soit remplie dans l'ordre de la réalité. Scot la fait résulter d'*un quelque chose de positif* qui contracte et resserre cette nature, qui ne fait qu'un avec elle, d'une propriété individuelle qu'il a appelée l'*eccéité*. Saint Thomas la fait consister dans la matière déterminée, marquée d'un sceau (*materia signata*) ; sur quoi les thomistes, s'accor-

(1) V. t. IV, c. 27, p. 499.

dant d'abord pour admettre que la *matière* et la *quantité* sont nécessaires pour constituer l'*individuation*, se séparent ensuite en deux partis : les uns supposent que la *matière déterminée* est un *agrégat* composé de *matière* et de *quantité*, que la *matière* y remplit la première des deux conditions ci-dessus exigées en donnant l'*incommunicabilité*, que la *quantité* y remplit la seconde en donnant la *distinction*; les autres, au contraire, prétendent que la *matière déterminée* satisfait à la double condition par elle-même et non en tant qu'agrégat, ou en tant qu'elle renferme la quantité. Cajetan adopte la seconde opinion. Qu'est-ce donc que ce *sceau imposé à la matière dans le principe de l'individuation ?* C'est une *matière capable* seulement d'une quantité, de telle quantité, et non de telle autre ; c'est un germe, un agent particulier, car tout ce qui existe dans l'ordre de la nature a une certaine *raison de sa propre grandeur et de ses propres accroissements ;* c'est une *puissance acceptive* de telle quantité donnée ; la matière déterminée est *sous certaines dimensions*, non *avec* ces dimensions ; la matière s'y présente *directement*, la quantité *obliquement* (1). Voilà ce qui, suivant le cardinal Cajetan, doit clairement expliquer pour-

(1) V. le commentaire de Cajetan sur le traité de saint Thomas *De ente et essentiâ*, dans le t. IV des œuvres de ce dernier, p. 534 et suivantes.

quoi Socrate et Platon sont deux individus différents.

Chrysostôme Javello, professeur de théologie et de philosophie à Bologne, quoique fréquemment cité par les scolastiques récents comme l'une de leurs autorités les plus considérables, se distingue de la plupart d'entre eux en ce qu'il ne se renferme point exclusivement dans le cercle de la doctrine aristotélique. Il crut pouvoir se permettre de consulter aussi Platon, et il alla jusqu'à avancer que si Aristote est plus conforme à la science, Platon est plus conforme à la religion. Il publia une *Philosophie morale* et une *Philosophie civile* suivant l'esprit de ce dernier. « Platon, dit-il assez élégamment, semble parler » en prophète plus encore qu'en philosophe ; à » l'exemple d'un père qui exercerait les fonctions » sacrées du sacerdoce, il s'efforce de nous puri- » fier des souillures du corps, pour nous élever aux » choses divines. » Javello compare la doctrine du *divin* Platon à une vierge pieuse et consacrée au service des autels. Il prit néanmoins la peine de commenter Aristote presque entier en promettant de résoudre, d'après les principes du thomisme, les doutes exprimés par ce philosophe et par Averroës (1).

(1) Le recueil de ses œuvres a été publié en 3 vol. in-f°, à Lyon, en 1580.

Le scotisme, de son côté, ne fut pas abandonné par les minimes. Le P. Jean Ponzius, célèbre dans son ordre comme l'un des plus courageux défenseurs de cette cause, et qui enseigna tour à tour au Collége romain et à Paris, donna un *Cours entier de philosophie d'après l'esprit de Scot*. Les Pères Barthélemi Mastri de Meldula et Bonaventure Belluti de Catane publièrent ensemble des dissertations sur l'*Organon d'Aristote, destinées à venger la logique de Scot* des attaques de ses adversaires. Morhoff nous apprend que, dans l'une de ces dissertations placée en tête de l'ouvrage, les deux auteurs franciscains ne se bornent pas à prétendre que la doctrine d'Aristote a obtenu le suffrage de tous les hommes distingués, mais qu'elle a été aussi confirmée par le ciel lui-même (1). Ils citent toutes les apparitions miraculeuses et les révélations sur lesquelles repose ce témoignage surnaturel. Ceci rappelle les éloges donnés à Aristote par Jérôme Dandini et par ces deux autres docteurs qu'a cités de Launoi, d'après lesquels « Dieu, par une » spéciale providence, aurait veillé presque con- » stamment aux études d'Aristote, l'aurait éclairé » de ses propres lumières et aurait été en quel- » que sorteson collaborateur (2). » Le P. Mastri publia aussi, en son propre nom, des *Dissertations*

(1) *Polyhistor.*, t. II, l. I, c. 14, § 13.
(2) *De variâ Arist. fortunâ*, c. 19, p. 258, 272.

sur la Métaphysique d'Aristote, dans le but de défendre celle de Scot. Le P. Martin Meurisse entreprit la même apologie. Claude Frassen publia à Paris une *philosophie* prétendue *académique, d'après un choix de raisonnements et de maximes tirés d'Aristote et de Scot.* Il promettait une méthode abrégée et lumineuse : on lui rend la justice qu'il a fait du moins ses efforts pour tenir parole (1). Le P. Jean Lallemandet, quoique appartenant au même ordre, conçut l'idée de se porter pour médiateur entre les scotistes et les thomistes. Il exposa et examina tour à tour la Dialectique d'Aristote, celle de Raimond Lulle, celle des nominaux et celle des réalistes, celle de La Ramée. Il a particulièrement défini avec un grand soin et une rare exactitude les opinions des nominaux, et cette circonstance donne du prix à ses *décisions philosophiques*, pour cette portion si peu connue encore de l'histoire de la science. Il fait connaître l'origine de cette école, marque les points sur lesquels elle différait des réalistes ; il rappelle diverses sectes nées parmi les scolastiques et depuis longtemps entièrement oubliées. Au milieu de la dissidence des partis, il exprime impartialement sa propre opinion (C).

Les exemples de saint Bernard et de saint Norbert auraient dû préserver l'ordre de Cîteaux de la contagion des méthodes scolastiques. Aussi cet

(1) Morhoff, *Polyhistor.*, l. I, c. 11, § 12.

ordre s'adonna-t-il de préférence pendant quelque temps à la théologie ascétique; mais il fut enfin entraîné par le torrent. Il se glorifia d'un P. Ange Manriquez, qui fut appelé l'Atlas de l'université de Salamanque, qui y remplit tour à tour la chaire du scotisme et celle du thomisme, et qui, quoique engagé dans toutes les subtilités de l'école, obtint de grands succès comme orateur sacré, tant à la cour de Philippe V que dans les prédications populaires. Il se glorifia d'un Barthélemi Gomez, d'un Marsile Vasquez, auteur de huit volumes de commentaires sur la philosophie d'Aristote; d'un P. Pierre d'Oviedo, auteur de commentaires semblables sur la Dialectique, la Logique et la Physique de ce philosophe.

Cet ordre produisit encore le P. Jean Caramuel de Lobkowitz, contemporain et censeur de Descartes, le seul qui mérite un nom dans l'histoire, homme extraordinaire et singulier qui étonna son âge par des talents précoces, une activité infatigable, une prodigieuse variété de connaissances, un désir ardent d'innover dans tous les genres, mais qui, cependant, ne sut guère que prêter un langage nouveau aux idées reçues, et changer le costume de la philosophie des écoles, sans en réformer les principes. Lobkowitz promit de réduire, dans son cours de mathématiques, toutes les controverses logiques, physiques et mathématiques, à des questions qui pourraient se décider par la règle et le compas. Il distingua assez ingé-

nieusement la logique de la pensée et la logique du langage ; il montra que les prémisses, successives dans la seconde, sont simultanées dans la première ; que le syllogisme, imparfait dans celle-ci, est complet dans celle-là. Il promit une méthode sévère destinée à réprimer les abus des argumentations de l'école, une *paralogique* qui devait faire disparaître les êtres de raison, pour ne leur laisser qu'une valeur nominale, une *métalogique* qui devait renfermer la doctrine des universaux et des prédicaments ; il promit une foule de choses merveilleuses. Il annonça une histoire critique de la philosophie entière, dans laquelle devaient être jugés les philosophes de toutes les écoles et de tous les âges ; il témoigna un dédain aussi général qu'absolu pour tout ce qui s'était fait avant lui ; mais il disparut bientôt lui-même sans avoir laissé aucune trace, ayant tout agité, n'ayant rien créé, prouvant par son exemple qu'une imagination vive et inquiète ne suffit point pour conduire à des progrès réels, quand elle n'est pas accompagnée de la profondeur des vues et de la maturité du jugement.

Les jésuites, à leur naissance, se trouvaient libres de tout engagement avec les traditions scolastiques ; il semblait qu'en se vouant à l'enseignement ils eussent dû en consulter les vrais besoins ; mais le préjugé fatal qui avait identifié ces traditions avec les doctrines théologiques, l'erreur où l'on tomba dans l'origine en croyant

que la dialectique des écoles serait une arme toute-puissante dans la lutte contre les novateurs en matière religieuse, engagèrent aussi cette société à se ranger sous les bannières de la philosophie accréditée par le suffrage des siècles précédents. Il était, d'ailleurs, dans l'esprit de cette société d'appeler ses membres à être de simples exécuteurs, de les rendre habiles à transmettre les opinions dont elle les instituait dépositaires; rien n'était plus contraire à son esprit que d'inspirer à ses membres le penchant aux réformes, d'exciter en eux le génie inventif, ou même de leur permettre dans les domaines de la raison des recherches indépendantes. Les historiens de cette société ont tracé une longue nomenclature des écrivains qui, dans son sein, ont cultivé la philosophie scolastique, et ils ne leur ont pas épargné les éloges. On cite, entre autres, un P. Pierre Hurtado de Mendoza et ses *Commentaires sur toute la philosophie*; un P. Gabriel Vasquez et ses *Recherches métaphysiques*; un P. Paul Valle, Romain, et ses Commentaires sur la Logique d'Aristote; un P. Balthazar Tellez, qui embrassa le thomisme et prêta des formes plus élégantes aux doctrines de l'école; un P. Pierre de Fonseca, Portugais, qui composa une Dialectique souvent réimprimée et quatre volumes de commentaires sur la Métaphysique d'Aristote. On cite encore un P. François Toleto, qui fut élevé à la pourpre romaine, l'abdiqua presque immédiatement, et écrivit une introduction à la Logique

d'Aristote, à ses trois livres de l'âme, etc.; un P. Antoine Rubio, auteur de la *Logique mexicaine*, d'un Traité *sur l'âme* et de quelques autres écrits péripatéticiens; un P. Roderic d'Arriaga, qui, dans son *cours philosophique et théologique*, adopta, à l'exemple de Suarez, un style plus élégant que ne semblaient le comporter les doctrines et les méthodes auxquelles ils s'étaient attachés; un P. Alphonse, un P. François Gonsalez, et enfin l'université de Coimbre, ou plutôt le P. Manoel de Goes, qui, en son nom, publia les doctrines péripatéticiennes et les commentaires adoptés dans cette école. Les jésuites anglais rivalisèrent avec ceux d'Espagne dans cette carrière. On signale aussi parmi les jésuites italiens le P. Riccioli, géomètre célèbre, auteur du *Prométhée chrétien*, de la *Philosophie universelle*, et d'un Traité assez remarquable *sur les distinctions des êtres en Dieu et dans les créatures*.

Bornons-nous ici à rappeler ce célèbre et docte Suarez, plongé souvent dans des méditations si profondes qu'il semblait devenir étranger à la terre, si modeste qu'il soumettait ses ouvrages à ses propres disciples, ce Suarez qui avait partagé sa journée en trois portions égales, dont une seule était accordée au repos et aux besoins du corps, dont une seconde était consacrée à la prière, une troisième employée au travail, et qui s'étonnait, à sa dernière heure, qu'il fût si doux de mourir. Ségovie, Rome, Salamanque retentirent tour à tour

des applaudissements qu'obtenaient ses leçons ; on l'éleva presque au-dessus de l'humanité. Ses *Dissertations métaphysiques* peuvent être considérées comme l'apogée de la philosophie de l'école. Ceux qui n'auraient point le temps ou le courage d'étudier cette philosophie dans ses sources peuvent en puiser une connaissance assez exacte dans le résumé que présente cet ouvrage. C'est en quelque sorte le dernier état d'une science qui a disparu de nos encyclopédies. Les *Dissertations* de Suarez sont écrites avec une élégance qui y était presque inconnue ; elles ont surtout un mérite de clarté qui y était plus inconnu encore, et qui ne semblait pas compatible avec le sujet. Suarez a comparé les idées de ses prédécesseurs, les a éclairées par les siennes propres; il a changé le plan et la distribution des matières établis par Aristote, et y a substitué une nomenclature nouvelle, qui n'est cependant ni moins arbitraire, ni plus conforme aux vrais besoins de la science. « *L'être* est l'objet de la métaphysique, mais non » l'*être de raison* ou l'*être par accident* : ils ne sont » pour elle que des considérations auxiliaires ; c'est » l'*être réel*, considéré dans son essence même, que » la science première se propose d'étudier (1). » Cette science embrasse tous les êtres dans les» quels ne se rencontre aucune *matière* ni sensible,

(1) *Disput. metaphys.*, t. I, disput. 1, sect. 1.

» ni intelligible ; elle se sépare ainsi de la science » de la nature et des mathématiques. Elle com» prend la substance et l'accident envisagés dans » toute la rigueur de l'abstraction, les êtres créés » et incréés, les substances finies et infinies, les » notions générales des êtres vivants et pensants, » le nécessaire et le contingent, la cause et l'effet. » L'âme raisonnable, à raison de ses rapports es» sentiels avec la matière, en est exclue pour être » renvoyée aux sciences naturelles ; les propriétés » des corps y sont admises à raison de leurs rap» ports avec les propriétés qui n'appartiennent » qu'aux formes (1). La métaphysique est une » science indivisible (2). Cette science a une dou» ble utilité : elle perfectionne la raison dans ses » fonctions les plus élevées, en l'exerçant à connaî» tre l'essence, les propriétés, les conditions des » êtres, dans la région de l'abstraction la plus » pure ; elle prête à toutes les sciences d'applica» tion des principes qu'elle a établis dans la sphère » des plus hautes généralités (3). Elle emploie deux » moyens de démonstration : la cause finale qui est » la plus éminente, et la cause efficiente (4). »

Suarez distingue, mais avec trop peu de netteté, la notion de l'être, ou l'acte par lequel il est con-

(1) *Disput. metaphys.*, t. I, disput. 1, sect. 2.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, sect. 3.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, sect. 4.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, sect 5.

çu, et l'être en tant qu'objet de cette conception, *conceptus formalis* et *conceptus objectivus;* il ne cherche point à déterminer les rapports qui peuvent exister entre eux; il suppose que le second, quoique n'offrant qu'un caractère universel, peut avoir une réalité objective; il assigne au premier une unité absolue (1).

Nous ne le suivrons point dans les nombreuses discussions auxquelles il se livre sur la question de savoir si la notion de l'être, dans son point de vue le plus général, est ou non distincte de celles qui lui sont subordonnées; si l'*être en puissance* et l'*être en acte* peuvent être réunis sous une notion commune; si les différences qui séparent le premier genre des êtres des espèces inférieures sont ou non des êtres aussi; comment celui-là se limite et quelle est sa relation avec celles-ci; si l'être a de vraies qualités, et si celles-ci sont encore des êtres à leur tour; si un sujet peut avoir plusieurs accidents qui ne diffèrent que numériquement entre eux; et sur une foule d'autres questions non moins subtiles, telles que celles qui concernent l'*un par accident*, l'*un absolu (simpliciter)*, l'*un relatif (secundum quid)*, etc. Remarquons seulement que Suarez attribue à l'être trois qualités : l'unité, la bonté, la vérité (2); et qu'il considère comme réel

(1) *Disput. metaphys.*, t. I, disput. 2, sect. 1.
(2) *Ibid.*, disput. 3, sect. 2.

tout être dont la notion ne renferme aucune contradiction, et n'est pas de la seule création de l'entendement (1).

Le célèbre principe de la contradiction est proclamé par lui comme le principe suprême qui domine tout le système de nos connaissances (2).

Il se demande si le général est quelque chose qui existe réellement. « Les genres, dit-il, existent » véritablement dans la nature, et c'est à tort que » les nominaux veulent les réduire à ne consister » que dans les mots, car ils représentent les indivi» dus; mais ils ne sont point réellement distincts » de ces individus eux-mêmes; la notion générale » en est détachée par l'entendement et n'acquiert » sa généralité que par cette opération intellec» tuelle (3). »

Quelle est cette vérité qui appartient à l'être métaphysique? est-elle fondée sur la propriété réelle de cet être, ou sur son rapport avec notre entendement? La vérité transcendentale, répond Suarez, différente de la vérité logique, quoiqu'elle lui ait emprunté sa dénomination, s'attache à l'*entité réelle*, et à elle seule; et cependant il ajoute qu'elle est l'accord entre l'objet connu et le sujet qui connaît (4).

---

(1) *Disput. metaphys.*, t. I, disput. 2, sect. 3.
(2) *Ibid.*, disput. 3, sect. 3.
(3) *Ibid.*, disput. 6, sect. 2.
(4) *Ibid.*, disput. 8, sect. 7.

Suarez définit la cause : *ce qui répand l'être par son influence sur une autre chose (per se influens esse in aliud* (1)). Il admet, d'après Aristote, la distinction malheureuse des quatre causes, matérielle, formelle, efficiente et finale. « La matière, » dit-il, consiste proprement dans ce sujet qui sub- » siste après que toutes les qualités ont successive- » ment disparu. Mais, ainsi réduite, dépouillée de » toute valeur, possède-t-elle encore l'existence, » ou bien est-elle un pur néant ? Elle a encore, » répond Suarez, une sorte de réalité; cette réalité » est un *acte* métaphysique, une *pure puissance*, un » être possible, relativement à l'*acte informant*, à » l'*acte actuant* (2). » Qu'on nous pardonne ces expressions, qu'il est impossible de traduire dans le langage reçu. Suarez, abandonnant l'opinion des premiers scolastiques, qui n'admettaient qu'une matière corporelle, admet tout ensemble, avec les scolastiques modernes, une matière corporelle et une matière spirituelle (3). Il distingue une *forme* physique et une *forme* métaphysique : la première qui s'applique à la *matière* dans l'ordre des réalités; la seconde, dans la région de nos propres idées. Après avoir essayé de définir la cause efficiente et ses diverses espèces, comme la cause principale et la cause instrumentale,

---

(1) *Disput. metaphys.*, t. I, disput. 12, sect. 3; disput. 13, sect. 1.
(2) *Ibid.*, disput. 12, sect. 4 et 5.
(3) *Ibid.*, disput. 14, sect. 3.

après avoir énuméré les conditions sous lesquelles son action s'exerce, après avoir examiné si le titre de cause appartient ou non exclusivement à la divinité, s'il peut appartenir aux esprits seuls, ou convenir aussi à la matière, le métaphysicien espagnol établit quelques principes sur la théorie de la causalité : « Si l'on compare la cause avec » son effet, on reconnaît qu'un effet ne peut être » plus parfait que sa cause efficiente, puisqu'il en » reçoit toutes ses perfections; mais qu'il peut, » dans son ensemble, être plus parfait que chacune » de ses causes internes (la *matière*, les *formes*, les » parties constitutives), puisqu'il réunit en lui » toutes les propriétés qui en dérivent; si on com- » pare l'effet et la cause sous le rapport du temps, » on reconnaît que la *matière* ne peut être posté- » rieure à l'effet, mais peut lui être antérieure ; » que la forme doit toujours être simultanée à » l'effet; que la cause efficiente peut le précéder, » ou concourir avec lui (1). » Telles sont, avec ses idées sur le *concours divin*, les seules vues qu'il présente sur cette importante théorie.

On ne voit nulle part plus clairement que dans Suarez combien l'école se fatiguait à déterminer la distinction et les rapports de la région métaphysique et de celle des réalités, sans cesse ramenée à ce problème, en sentant toute l'impor-

(1) *Disput. metaphys.*, t. I, disput. 26, sect. 2.

tance, mais se plaçant dans un faux point de vue pour le résoudre, parce qu'elle cherchait la solution dans l'un des deux termes exclusivement, dans les notions elles-mêmes. De là, la distinction de l'*être de l'essence* et de l'*être de la subsistance.* Quelle est l'existence d'une proposition? » C'est, » répond Suarez (1), une sorte d'existence objective » dans l'entendement (*esse objectivum in intellectu com-* » *ponente*). » L'existence est-elle distincte de l'essence? Suarez répond: « L'existence et l'essence » sont identiques quant à leur fondement; elles dif- » fèrent en ce que l'essence désigne ce qui place un » être sous un certain genre, et l'existence ce qui, » par l'action d'une cause, le fait passer dans l'or- » dre des choses réelles; elles ne diffèrent donc que » dans la sphère de la raison (*distinctionem rationis* » *ratiocinatæ* (2)). De là aussi la question de savoir ce qu'il en était de l'essence des créatures avant leur création, si et comment elles existaient dans la pensée du créateur. Y a-t-il des vérités éternelles relatives aux choses créées? Suarez répond: « La possibilité seule résidait dans la pensée di- » vine; les vérités éternelles y dérivaient de l'i- » dentité (3). »

On croit, après avoir lu Suarez, avoir épuisé tou-

---

(1) *Disput. metaphys.*, t. I, disput. 28, sect. 1.
(2) *Ibid.*, disput. 31, sect. 1.
(3) *Ibid.*, disput. 35, sect. 12.

tes les subtilités que la sphère des abstractions peut offrir à l'esprit humain. Il rapporte, il discute toutes les opinions des sectes innombrables qui ont divisé les scolastiques ; il s'interpose entre eux : il est le véritable éclectique de l'école.

Il faut rendre cette justice à la société de Jésus, qu'elle ne tarda pas à s'apercevoir de l'erreur qu'elle avait commise, à reconnaître que les traditions scolastiques n'étaient plus en harmonie avec l'esprit du siècle et les progrès de la raison. Elle cultivait les sciences exactes, elle se consacrait à l'enseignement des belles-lettres, elle était en rapport avec toutes les classes de la société, elle s'ingérait dans les affaires publiques elles-mêmes, et beaucoup trop sans doute pour l'intérêt des États, comme sous le rapport de ses propres devoirs. Elle se prêta donc aux nouvelles circonstances ; elle accepta, elle s'appropria successivement une partie des améliorations proposées ; elle s'empara surtout avec empressement de ce qui tendait à perfectionner les méthodes d'exposition ; son immense pratique, dans le grand nombre d'écoles publiques qui lui furent confiées, et le talent de ses professeurs, lui fournirent aussi les moyens d'y concourir.

A la tête de ceux qui opérèrent ce changement, figure le P. Honoré Fabri, né en 1607, et professeur à Belley, auquel on doit une *Philosophie universelle*, une *Logique analytique*, une *Métaphysique démonstrative*, quelques écrits sur la physique,

et qui, sans réfuter Aristote ni les scolastiques, prêta cependant l'oreille aux opinions nouvelles, particulièrement à celles de Descartes. Il fut, il est vrai, réprimandé par la société; mais il est remarquable qu'en lui reprochant d'avoir prêté ses propres idées à Aristote, elle le loua cependant d'avoir fait prévaloir Aristote lui-même sur les scolastiques. On doit lui associer le P. Levasseur, qui, dans un discours où il entreprit l'apologie de ces mêmes scolastiques, et remplit ce but d'une manière étonnante dans un homme doué de sens et de goût, adopta cependant des formes et un langage qui en sont une critique indiscrète. Il louait la philosophie scolastique à peu près comme Jean-Jacques a fait le panégyrique de l'ignorance.

Il est digne de remarque que, de toutes les contrées de l'Europe, l'Espagne est celle où la philosophie scolastique s'est plus fortement retranchée dans les temps modernes, celle où elle a le plus longtemps persévéré, celle où elle a exercé un empire plus absolu. La domination que les ordres monastiques exercent dans cette contrée sur l'enseignement suffirait pour expliquer ce phénomène. Ce phénomène, à son tour, peut aussi concourir à expliquer la lenteur des progrès qu'ont obtenus les sciences morales en Espagne, et la lenteur avec laquelle s'y sont développés les arts.

Si l'on veut juger combien étaient profondes les

racines que cette doctrine avait jetées, si l'on veut connaître jusqu'à quelle époque, en quels lieux, elle a survécu à l'arrêt prononcé contre elle, à quel point les autorités sur lesquelles elle s'appuyait pouvaient faire encore illusion, même à des hommes éclairés, qu'on lise l'apologie qu'en a faite Pélisson, écrivant cependant dans le siècle de Louis XIV! Que dis-je? qu'on visite encore aujourd'hui les écoles de quelques contrées du midi de l'Europe, qu'on examine l'enseignement qui y subsiste au XIX[e] siècle!

NOTE A.

Brucker a remarqué que les scolastiques récents n'ont pas trouvé un seul historien; ce qu'il attribue au mépris dans lequel ils étaient tombés aux yeux de tous ceux qui cultivaient les belles lettres. Morhoff seul a rappelé les noms de quelques-uns de ces scolastiques (Polyhistor., tome II, livre I, cap. 14). L'infatigable diligence de Brucker n'a guère réussi qu'à rassembler aussi une suite de noms, sans pouvoir rien tirer des travaux de ces auteurs, qui mérite d'être conservé pour la postérité. Nous suivrons en partie ses indications dans ce rapide aperçu.

NOTE B.

Il paraît du moins que Grotius a consulté les disciples de Fr. de S. Victoria, Asoto, Canus, etc. Mais que voudrait-on conclure de ces rapprochements, si souvent faits par les érudits, comme s'ils enlevaient quelque chose au mérite d'un auteur qui, en traitant la même science, lui a donné un nouvel aspect? Grotius ne devait-il pas rechercher et lire les écrits de

ses prédécesseurs ? S'il y a trouvé des matériaux, n'est-ce pas par leur disposition et leur ordonnance qu'il s'est rendu créateur ? Au reste, les écrits de ces dominicains sont devenus tellement rares qu'on ne peut les comparer aujourd'hui avec ceux du publiciste hollandais.

NOTE C.

Ceux qui désireraient se former une idée exacte de l'histoire de la philosophie scolastique dans la seconde moitié du quinzième siècle et pendant les deux siècles suivants peuvent consulter les deux historiens de l'université de Paris, la Bibliothèque ecclésiastique de Dupin, et les histoires particulières des ordres religieux, notamment : sur les dominicains, Eckard, André Schott ; sur l'ordre de Cîteaux, Ange Manriquez et Charles de Visch ; sur les jésuites, la Bibliothèque des écrivains de cette société par Philippe Alegambe, Pierre Ribadeneira et Nathanaël Sotwel ; enfin, sur les scolastiques espagnols en particulier, la *Bibliothèque* du P. Nic. Antonio.

CHAPITRE VIII.

Renouvellement du scepticisme.

Jérôme Hirnhaym. — Montaigne. — Charron. — Lamothe le Vayer. — Sanchez.

On eût pu supposer qu'à la suite de la renaissance des nombreux systèmes de l'antiquité, la comparaison qui s'établirait entre eux, la lutte qui s'ouvrirait entre la philosophie ancienne et les traditions scolastiques, porteraient certains esprits à remettre en question la possibilité de fonder en effet une philosophie légitime, et que du sein de tant de contradictions naîtrait quelque disposition au doute. On eût pu présumer, du moins, que l'érudition seule, qui avait ramené sur la scène toutes les sectes de la Grèce, ferait aussi reparaître celle de Pyrrhon qui semblait en former le cortége naturel. Il n'en fut point ainsi, et le scepticisme qui, chez les Grecs, ne s'était montré qu'à la suite des systèmes dogmatiques, ne fut pas moins lent à se produire chez les modernes. Il ne s'annonça pas même d'abord d'une manière ouverte et franche; il ne s'arma point d'un appareil logique; il ne pénétra point dans les profon-

deurs de la science; il ne fit, dans les premiers temps, qu'en effleurer la surface; souvent même, s'il essaya d'ébranler l'édifice des vérités scientifiques, s'il contesta à la raison ses prérogatives, ce ne fut point dans le dessein d'introduire le doute absolu; ce fut, au contraire, pour chercher à asseoir un autre ordre de vérités sur un autre ordre de fondements.

A dater de l'époque de la restauration des lettres, tous les hommes qui cultivaient l'étude de la philosophie se rangèrent d'abord sous deux bannières principales : les uns demeurèrent fidèles à l'enseignement de l'âge précédent, les autres s'élancèrent avec ardeur vers l'étude des modèles de l'antiquité. Le principe même qui retenait les premiers enchaînés aux maximes reçues prévenait en eux toute disposition au scepticisme. Les autres ne faisaient que substituer une autorité de leur choix à celle des traditions, et le culte de l'admiration au joug de l'habitude. Ceux mêmes qui sentaient palpiter en eux le besoin de créations nouvelles, en recouvrant une sorte de jeunesse intellectuelle, obéissaient aussi aux penchants naturels à cette heureuse disposition; ils avaient foi à cette vérité qu'ils recherchaient avec ardeur.

L'esprit de secte, qui exerçait à cette époque un assez grand empire, en inspirant aux zélateurs d'un parti le besoin de détruire la doctrine contraire, les portait à affermir d'autant

plus celle qu'ils voulaient faire prévaloir. On ne contestait que pour mieux affirmer. Et de même qu'un éclectisme libre et raisonné ne put alors se faire jour, une critique générale des systèmes reçus eût réuni contre son auteur les hommes qui professaient les opinions de tout genre.

Aussi le premier renouvellement du scepticisme moderne n'est-il point sorti des causes qui auraient semblé devoir le produire. Chose remarquable! dans quelques esprits, il est dérivé de l'exagération même du dogmatisme; chez d'autres, il a été l'effet lent de la réformation qui s'introduisait dans les méthodes extérieures de la science. Jusqu'au siècle dernier, il n'a point pris un caractère systématique et transcendental, il n'a point emprunté à la philosophie elle-même les armes qu'il a dirigées contre elle.

D'un côté, comme nous avons eu déjà occasion de le faire voir, quelques mystiques, dans le mouvement d'une exaltation sans bornes, se croyant en possession d'une intuition immédiate par la seule puissance des exercices contemplatifs, pensèrent pouvoir trouver dans l'anéantissement de tous les droits de la raison humaine un nouveau moyen de confirmer les hautes prérogatives dont ils se regardaient comme investis; ils contraignaient ainsi leurs adeptes à se réfugier dans l'initiation, comme dans la seule voie qui pût conduire à la vérité. Ils aimaient sans doute aussi, quoique sans se l'avouer, à se délivrer d'un

censeur importun, et à faire disparaître toutes les barrières qui eussent empêché leurs excursions dans des régions interdites à notre nature.

Quelques hommes, animés d'un zèle malentendu pour les intérêts religieux, et préoccupés de cette fausse idée que les droits de la raison sont en opposition avec l'autorité de la foi, supposèrent qu'ils ne pouvaient assez déprimer ceux-là, pour assurer le triomphe de celle-ci. Ils reproduisirent les reproches faits par quelques-uns des Pères de l'Église à la philosophie profane; ils furent favorisés, il faut le dire, dans cette manière de voir, par l'imprudence avec laquelle les scolastiques avaient confondu les théories philosophiques et les dogmes de la religion positive.

D'un autre côté, à mesure que le goût et la culture des lettres se répandaient davantage dans toutes les classes de la société, que le public se trouvait de la sorte admis à prendre quelque part au commun dépôt des lumières, que divers écrivains rendaient progressivement à la science un langage plus élégant et plus poli, que la clarté devenait tout ensemble et un besoin général et un moyen aussi naturel que facile de juger les doctrines, ces doctrines, sortant des ténèbres qui les avaient jusqu'alors environnées, cessant d'être exploitées comme un monopole par un petit nombre de docteurs, se trouvaient progressivement déférées au tribunal du public. Ce public, qui n'avait pu subir les longues et difficiles pré-

parations de l'école, ne pouvait accueillir avec beaucoup de faveur ce qu'il lui était impossible de savoir; il devait donc se trouver dans son sein plus d'un homme qui, placé subitement en présence de tant de systèmes, n'ayant ni la capacité, ni le loisir, ni la volonté de les approfondir, jugeât plus simple et plus facile de les rejeter en masse. C'était, si l'on peut dire ainsi, le scepticisme de l'ennui et du dégoût, plus que celui de l'analyse philosophique. Aux arrêts du bon goût se joignirent bientôt aussi ceux du bon sens. A mesure qu'on commençait à apprécier le mérite des applications, lorsqu'on eut aperçu, par quelques heureux exemples, les vues qui pouvaient être empruntées à la philosophie morale pour servir les intérêts généraux de la société, ou pour se diriger dans la pratique habituelle de la vie; lorsque, par les premiers essais des expériences tentées dans le domaine des sciences physiques, on entrevit tout ce qu'on pouvait attendre de l'investigation des faits, on se trouva naturellement disposé à accuser la vanité des prétendues connaissances enseignées avec tant d'appareil, en les voyant aussi éloignées du monde réel par leurs résultats que par leurs bases.

A la tête des sceptiques de la première classe devrait figurer sans doute ce même Cornelius Agrippa qui a déjà joué un si grand rôle parmi les mystiques, si ses déclamations contre la raison humaine n'avaient pas été plutôt l'effet d'une

sorte de boutade passagère que celui d'un système réfléchi et déterminé. La plupart des théosophes, sans s'associer aux violentes exagérations d'Agrippa, éprouvèrent pour les lumières naturelles un éloignement plus ou moins prononcé.

Un siècle environ après Agrippa, l'Allemagne vit paraître dans Jérôme Hirnhaym un autre antagoniste des droits de la raison humaine, mais plus sincère, plus constant dans son agression. Ce ne fut point aux traditions cabbalistiques qu'Hirnhaym voulut immoler les prérogatives de la raison; il voulut seulement procurer un plus libre essor aux élans d'une piété ascétique. Il ne céda point aux impressions passagères du mécontentement; il redouta seulement les profanes recherches de la curiosité humaine comme un obstacle à ses méditations contemplatives; il ne fit que développer davantage et suivre avec une rigueur trop scrupuleuse quelques maximes fréquemment répétées par les auteurs mystiques et par l'auteur de l'*Imitation*, entre autres.

L'abbé de Sihon (1) ne porta point dans ses censures la violence et l'aigreur qui avaient si justement décrédité les diatribes d'Agrippa. Mais il crut ne pouvoir assez humilier l'orgueil de la raison humaine en lui arrachant « ce prétendu trésor des

(1) Hirnhaym était abbé de l'ordre des Prémontrés, visiteur général de son ordre en Bohème et en Moravie.

» sciences dont elle se glorifie avec autant d'inso-» lence que de folie, en la délivrant de cette philo-» sophie mortelle et périssable qui ne sert qu'à en-» fler sa vanité (1). » Il préconisa l'ignorance, comme la préparation au culte intérieur et la condition nécessaire à son exercice. « Il serait mille fois » plus salutaire, s'écrie-t-il, de fuir l'étude comme » une peste, pour se réfugier exclusivement dans » la prière et les pratiques de la dévotion (2). » Il puisa abondamment dans le vaste arsenal où Agrippa avait déposé l'attirail des instruments du scepticisme; mais il sut encore se créer de nouvelles armes; il vit le principe de tous les écarts dans ce désir de savoir si naturel à l'homme : de là, suivant lui, non-seulement les égarements de l'esprit, mais l'altération de la santé, la perte de la gaîté, les chagrins, l'envie. Il s'en prend et à tous les savants et à tous les livres; il censure la vie des uns, la doctrine contenue dans les autres. Partout où il aperçoit l'instruction, il croit apercevoir une influence funeste, un déluge de maux prêt à fondre sur l'humanité. Mais, et cette particularité est digne de remarque, les exemples sur lesquels il se fonde pour déprécier ainsi les travaux de l'esprit humain sont, en général, puisés dans l'histoire de la philosophie scolastique.

---

(1) *De typho generis humani, etc., tractatus brevis*, Prague, 1676, in-4°.

(2) *Ibid.*, p. 157.

La certitude et l'évidence attribuées par les philosophes aux vérités métaphysiques n'existent aucunement pour lui; il n'est pas un seul axiome qui ait à ses yeux une autorité infaillible. La raison qu'il en donne, c'est qu'ils sont contredits par une autorité bien supérieure, celle de la foi (1).

On est surpris de voir l'abbé de Sihon établir en principe que toute certitude des connaissances intellectuelles repose sur l'expérience sensible, « puisqu'il n'y a rien dans l'entendement qui » n'ait été dans la sensation. » Mais cette maxime n'est elle-même pour lui qu'un moyen de confirmer son pyrrhonisme, la science étant ainsi corrompue dans sa source et n'ayant d'autre appui que le plus mensonger des témoignages. Telle est la rigueur de cet arrêt, qu'à l'en croire, « ce » n'est pas une certitude physique qui a convaincu » les apôtres du fait de la résurrection (2). » A défaut de tout motif légitime de croyance tiré de nos facultés naturelles, le chanoine bohémien introduit un *criterium* d'un ordre supérieur, qui se suffit à lui-même et qui suffit aussi à toutes les notions qui peuvent être utiles : c'est une lumière céleste, infuse, répandue dans notre âme dès notre naissance, créée même avec elle; lumière es-

(1) *De typho generis humani, etc.*, c. 3, p. 20.
(2) *Ibid.*, c. 5, p. 50.

sentiellement différente de la raison, qui nous éclaire plus ou moins suivant que nous dirigeons plus ou moins vivement et constamment vers elle l'œil intérieur de l'âme; c'est une opération surnaturelle et toute mystérieuse. Comment saurons-nous cependant que ce rayon divin brille en effet dans notre esprit? Comment nous assurerons-nous que la fausse lueur de la raison ne se confond point avec lui? Comment le discernerons-nous des illusions qui empruntent ses apparences? Hirnhaym se propose lui-même cette question fondamentale : il ne craint pas de répondre que nous n'avons aucun moyen d'obtenir cette garantie. Ainsi, nous ne pouvons pas même savoir quand nous jouissons d'un si beau privilége! Il craindrait d'accorder, même en cela, quelque pouvoir et quelque crédit au jugement de l'homme. Qu'est-ce qu'une illumination dont la réalité ne peut se manifester par aucun signe certain? Qu'est-ce qu'un guide dont la présence ne peut se faire reconnaître?

Parmi les théologiens qui, reproduisant les exagérations échappées à quelques Pères de l'Église, ou prenant à la rigueur dans les Pères des expressions hyperboliques, ont fait prévaloir les convictions de la foi sur les prérogatives de l'entendement humain, nul n'a occupé un rang aussi remarquable que le savant évêque d'Avranches; il les représente en quelque sorte tous, et nous le choisirons, par ce motif, pour nous servir de type

dans l'exposition d'un genre de scepticisme entièrement spécial.

Venons à cette autre espèce de scepticisme qui, né à la suite de la restauration des lettres et lié à ses effets généraux, est résulté des doutes inspirés par le bon sens pratique, par la rectitude de l'esprit, et même par un amour sincère de la vérité; qui n'est point sorti du sein de la philosophie, mais qui a assailli la philosophie au moment où, sortant des écoles, elle s'est produite aux yeux du monde.

Pendant que les docteurs et les érudits du XVIe siècle rétablissaient, publiaient, commentaient les textes, recueillaient les traditions, célébraient et développaient les divers systèmes légués à l'esprit humain par les âges antérieurs, disputaient entre eux sur la prééminence réclamée en faveur des divers sages de l'antiquité, négligeant seulement, au milieu de leurs immenses recherches, deux sciences, celle de la nature, celle de l'homme, voici un auteur d'un ordre jusqu'alors inconnu, unique en son genre, même encore aujourd'hui, qui n'est point un savant et ne veut point l'être, qui se contente d'être lui-même, de s'étudier lui-même, et qui, par cela seul, devient l'auteur le plus habile peut-être à faire penser les autres. C'est un homme de beaucoup d'esprit et de beaucoup de sens, un homme du monde; c'est un gentilhomme qui a fait la guerre, qui a été mêlé aux affaires, qui a subi les orages d'un

siècle si agité. Il a eu pour maîtres les savants les plus distingués de son temps; mais il a eu le bonheur de ne point fréquenter les écoles publiques. Il a parcouru les auteurs classiques, mais pour orner, délasser son esprit, plutôt que pour régler ses opinions; il a cherché dans la lecture des anciens l'emploi de nobles loisirs, non le type de doctrines toutes faites. S'il écrit, ce n'est point pour étaler son savoir, pour enseigner des doctrines aux autres, ce n'est point même par l'ambition de la gloire : c'est pour descendre dans sa propre pensée, se rendre compte des faits qu'il a observés, des impressions qu'il a reçues; il s'interroge, il se reproduit dans un miroir fidèle; il s'entretient familièrement avec son lecteur, comme avec un ami; il lui soumet ses réflexions avec une naïve candeur, bien loin de prétendre les lui imposer.

Quelle place donner à cet écrivain singulier, dans l'histoire de la philosophie? Quel caractère assigner, non pas à son système, car il n'en a pas eu, mais à sa manière de penser? Quelle influence lui attribuer? Faut-il le classer au rang des sceptiques modernes, le considérer comme le rénovateur du scepticisme? Faut-il souscrire au jugement qu'ont porté de lui et Ménage et Bayle, aux sévères censures dont l'ont accablé les auteurs de l'*Art de penser*, à l'arrêt du grand Pascal, de Pascal qui condamne avec tant d'amertume, dans cet auteur, des maximes moins dé-

courageantes sans doute pour la raison que celles qui sont sorties de sa propre plume? Ce penseur, plein lui-même d'impartialité et de droiture, qui s'est livré à nous avec tant de candeur, essayons de le juger avec des dispositions semblables à celles qui, quelque jugement que nous portions de ses opinions, l'honorent tant à nos yeux.

Montaigne, il est vrai, en approuvant en termes exprès les maximes des pyrrhoniens, celles des académiciens (1), semble s'être rangé lui-même au nombre de leurs disciples; le premier, parmi les modernes, il a osé faire une semblable apologie. Il paraît professer, en son propre nom, des maximes qui, dans leur généralité absolue, attaqueraient les principes fondamentaux des connaissances humaines. Tantôt il refuse à la fois toute autorité à la raison et à l'expérience. « La raison, dit-il, a tant de formes que » nous ne savons à laquelle prendre; l'expérience » n'en a pas moins; la conséquence que nous vou» lons tirer de la ressemblance des évènements est » mal sûre, d'autant qu'ils sont toujours dissem» blables; il n'est aucune qualité si universelle, » en cette image des choses, que la diversité et va» riété (2). » Tantôt, pénétrant plus avant encore, il touche au grand problème de la relation du su-

(1) *Essais*, l. II, c. 12.
(2) *Ibid.*, l. III, c. 8 et 13.

jet qui perçoit à l'objet perçu, problème le plus important peut-être qui, de nos jours encore, soit agité par les philosophes. Montaigne semble n'admettre que des connaissances purement subjectives : « Que les choses, dit-il, ne se logent pas chez » nous en leur forme et en leur essence, et n'y » fassent leur entrée de leur force propre et naturelle, nous le voyons assez, parce que, s'il était » ainsi, nous le recevrions de même façon. Les sujets étrangers se rangent donc à notre merci; » ils logent chez nous comme il nous plaît. Or, si » de notre part nous recevions quelque chose sans » altérations, si les prises humaines étaient assez » capables et assez fortes pour saisir la vérité par » ses propres moyens, ces moyens étant communs » à tous les hommes, cette vérité se réitérerait de » main en main, de l'un à l'autre (1). » Hume et Kant ont-ils infirmé d'une manière plus expresse la certitude des connaissances objectives ?

Il est cependant un premier ordre de vérités auxquelles Montaigne rend un sincère hommage, pour lesquelles même il professe le plus profond respect : ce sont celles qui appartiennent aux matières religieuses. L'admiration qu'il témoigne pour l'ouvrage de Raymond de Sebonde, la peine qu'il a prise de traduire cet ouvrage, montrent assez combien ce genre de convictions avait de prix à ses yeux. Il se fonde ex-

---

(1) *Essais*, l. II, c. 12.

clusivement, il est vrai, sur l'autorité; il va même jusqu'à supposer souvent que l'autorité seule peut éclairer et guider l'homme dans tout ce qui appartient à la religion. En cela on peut voir autant de crainte encore sur les prérogatives de la raison humaine que de zèle pour les intérêts de la foi; en cela on peut reconnaître un second genre de scepticisme analogue à celui dont les exemples se sont offerts il y a quelques instants et qui, de nos jours, se reproduit chez un écrivain trop célèbre.

Montaigne ne se défend même pas d'une certaine facilité à admettre la croyance aux faits les plus contraires aux lois de la nature (1); mais ici encore le scepticisme peut fort bien être d'intelligence avec la crédulité, en affaiblissant la confiance aux notions que la science peut offrir à l'esprit humain.

Il est un second ordre de vérités dont le philosophe périgourdin ne se montre pas moins sincèrement, moins constamment pénétré : c'est celui qui appartient essentiellement au domaine des connaissances naturelles; c'est celui dont le théâtre est dans notre propre intérieur. Déjà l'on vient de voir que, dans ses maximes les plus favorables au pyrrhonisme, Montaigne réserve la certitude des connaissances subjecti-

(1) *Essais*, l. I, c. 25 et 54; l. II, c. 12, etc.

ves. Mais tout son livre n'est qu'une investigation assidue de cet ordre de phénomènes; il en est l'historien, le peintre. L'étude de soi-même, voilà pour lui la science légitime, comme la science utile ; et à cette source, déjà, combien ne puise-t-il pas de convictions précieuses à lui-même, à l'humanité! Il en fait jaillir ces vérités morales qui fondent nos devoirs, ces inspirations de la conscience qui prononce sur ce qui mérite l'éloge ou le blâme. Si l'esprit de Montaigne, enclin à la contradiction, se joue quelquefois à opposer entre eux les usages et les mœurs des différents siècles et des différentes nations, n'a-t-il pas pris soin de nous avertir combien l'éducation, l'imitation et l'habitude, altèrent en l'homme l'instinct sacré de la nature? Cet instinct, ne le reconnaît-il pas, ne s'applaudit-il pas de le rencontrer, de le reconnaître? Ne le ressent-il pas lui-même avec une vivacité singulière? Ne le réveille-t-il pas au fond de nos cœurs avec une éloquence énergique? N'est-ce pas même à de tels sentiments qu'il doit cette élévation que nous admirons souvent dans sa pensée, cette chaleur qui anime souvent son discours? Quelle joie ne semble-t-il pas éprouver chaque fois qu'il peut fouler aux pieds les vils intérêts de l'égoïsme, et faire triompher la noble cause de l'honnête et du juste?

Si Montaigne se montre peu docile aux jugements des savants, et même peu confiant aux théories de la science, il est une autorité pour la-

quelle il témoigne cependant un respect invariable, respect dont, il est vrai, les savants peut-être n'étaient pas disposés à lui savoir beaucoup de gré : cette autorité, c'est celle du bon sens. Il est l'homme des faits, il est l'homme de la pratique. Il redoute les déductions, mais les vérités intuitives ne le trouvent point rebelle ; il les saisit avec joie et ardeur. Il se défie des généralités ; cependant, bien loin qu'un esprit aussi distingué confonde l'aveugle empirisme avec le sens commun reposant sur l'autorité des faits, l'empirisme est l'objet constant de ses justes censures ; il a compris qu'il ne suffit pas de voir les faits, si l'on ne sait les coordonner, les interroger, les féconder. Il a donc compris aussi qu'il y a un art légitime de généraliser. « Notre âme, dit-il, s'élargit d'autant » plus qu'elle se remplit (1). » Il reconnaît dans le génie cette haute et belle prérogative de comparer les faits, pour en faire ressortir des applications utiles. Quel juste tribut d'éloges ne paie-t-il pas aux esprits éminents qui ont su nourrir ainsi leurs méditations et les rendre fructueuses! Cette prérogative, il est vrai, il la réserve en même temps au génie d'une manière exclusive, et cela nous explique pourquoi elle lui paraît avoir été si rarement exercée.

Sans doute, en tout cela, Montaigne est loin

---

(1) *Essais*, l. I, c. 24.

d'être d'accord avec lui-même, et c'est aussi l'opinion qu'on doit se former, non-seulement de son livre, mais du caractère même de son esprit. Lui-même nous désavouerait si nous voulions lui prêter une doctrine fixe et déterminée; il ne cesse de nous répéter qu'il écrit suivant l'impression du moment, qu'il n'a qu'une *science présente*, non une *science passée* ou *future*, « qu'il viendra peut-» être un temps où il en saura davantage (1). » Les vues se succèdent dans son esprit, plutôt qu'elles ne s'y combinent; elles s'y succèdent même au hasard, en désordre; elles le traversent, plus qu'elles ne s'y fixent. Montaigne ne gouverne pas son entendement; il en jouit. Il fuit toute méthode comme une gêne, erre suivant son caprice, va, vient, revient, traite tout autre sujet que celui qu'annonçait son titre, se laisse aller à toutes les excursions qui le séduisent. Et c'est à cet abandon même qu'il doit une partie des charmes qui nous captivent en le lisant; il nous entraîne comme il se laisse entraîner. Faut-il le dire? dans sa mobilité, ses variations, dans l'espèce de désordre et d'inconstance que trop souvent offre la marche de ses idées, nous retrouvons encore la nature, nous nous retrouvons nous-mêmes.

Voilà, au reste, le véritable tort de Montaigne, et nous ne devons ni le dissimuler, ni

---

(1) *Essais*, l. I, c. 24.

l'affaiblir. C'est cette mollesse d'un esprit d'ailleurs si capable et si digne de plus fortes et plus sérieuses études, c'est cette espèce d'indolence ou de légèreté qui, en lui, se sont refusées à approfondir les sujets qu'il traite, à rechercher les principes, à poursuivre les conséquences, à résoudre ses propres incertitudes. S'il a douté en apparence de toute doctrine, c'est qu'il s'est effrayé des fatigues qui eussent été nécessaires pour la bien asseoir. Ce qu'il y a de plus fâcheux que ses incertitudes, c'est la complaisance qu'il paraît y trouver. Il a traité la philosophie en homme du monde, et non en véritable sage; il s'est récréé, au lieu de chercher à s'instruire. C'est la conduite de son esprit qui mérite notre blâme, plutôt que ses opinions. « Les difficultés, s'il les » rencontre, il les laisse là, après avoir fait une » charge ou deux; s'il s'y plantait, il s'y perdrait, » et le temps. J'ai, dit-il, un esprit *primesaultier;* » ce que je ne vois pas de la première charge, » je le vois moins en m'y obstinant; je ne fais » rien sans gaîté, et la continuation et la con» trainte trop ferme éblouit mon jugement, l'at» triste et le lasse. » Aussi, et c'est encore lui qui nous le confesse, le dernier livre qu'il lit lui paraît toujours le plus fort; il trouve que tous ont successivement raison, quoiqu'ils se soient contredits tour à tour (1). Il se plaît d'ailleurs,

(1) *Essais*, l. II, c. 3.

et il nous l'avoue encore, il se plaît à voir le pour et le contre; il trouve dans la contradiction une sorte de divertissement. La faute qu'il a commise n'en est, à nos yeux, que plus déplorable, parce que son exemple, par cela même, a dû être, de nos jours du moins, bien plus contagieux que ne pouvait l'être un faux système. S'il nous égare, c'est dans les routes les plus aimables; s'il sympathise avec nous, c'est en flattant, en encourageant notre propre nonchalance, notre impatience trop ordinaire dans les exercices de la raison. Les esprits frivoles se croient autorisés par lui et avec lui à prononcer d'un seul mot sur les questions les plus relevées de la science, à les déclarer insolubles. Il a fait du doute un *oreiller*, comme il le dit lui-même, tandis qu'il en devait faire un aiguillon; il a voulu goûter le repos, alors que seulement il venait de donner l'éveil.

Mais, pour être juste envers Montaigne, il faut se transporter au milieu des circonstances de son temps. Alors la contagion de son erreur était peu à craindre; alors tout ce qu'il a dit de vrai et d'utile, de nouveau et courageux même pour son siècle, devait exercer de salutaires influences. S'il n'a pas eu un système, il est devenu une cause, une cause réelle et puissante, ce qui est plus difficile et plus rare.

Montaigne, d'abord, a enseigné à son siècle une grande chose, une chose qui était bien nécessaire : il lui a enseigné à désapprendre. Voilà,

il faut le dire, son vrai scepticisme, et celui qu'on lui a le moins pardonné, du moins de son temps. Lorsque tout, autour de lui, était prosterné devant l'autorité, il a proclamé avec franchise l'indépendance de la raison et invoqué la conviction individuelle. « Nous prenons en garde, dit-il, les » opinions et le savoir d'autrui, et puis c'est tout. » Il faudrait les faire nôtres. Nous ne travaillons » qu'à remplir la mémoire et laissons l'entende- » ment et la conscience vides, en sorte que la » science passe de main en main, pour cette seule » fin d'en faire parade, d'en entretenir autrui, » sans que ceux qui l'étudient s'en nourrissent et » s'en alimentent; on en devrait rapporter l'âme » pleine, on ne la rapporte que bouffie... Il ne » faut pas attacher le savoir à l'âme, il faut l'y in- » corporer; il ne faut pas l'en arroser, il l'en faut » teindre (1). » Certes, en appelant ainsi la raison à rentrer en possession de ses droits, à exercer ses propres forces, notre philosophe n'a garde de vouloir lui inspirer un funeste et aveugle orgueil. On l'a bien vu: il recommande tellement la défiance, que ses exemples, comme ses conseils, sont portés à cet égard jusqu'à l'exagération. Mais c'était un genre d'excès sans danger pour ses contemporains; c'était pour eux un bien utile avertissement. Quant à lui, « qui le surprendra d'igno-

(1) *Essais*. V. tout l'admirable chapitre 24 du livre 1er.

» rance, il ne fera rien contre lui;, car à peine » répondrait-il à autrui de ses discours, qui n'en » répond point à lui-même et n'en est point sa- » tisfait; nulle proposition ne l'étonne; nulle » créance ne le blesse. La contradiction ne fait » que l'éveiller et l'exercer; elle excite son atten- » tion, non sa colère; son imagination se con- » tredit elle-même si souvent, que ce lui est » tout un qu'un autre le fasse; l'obstination et » l'ardeur d'opinion est à ses yeux la plus sûre » preuve de bêtise (1). » Voilà encore son scepticisme, son vrai scepticisme. C'est dans cet esprit qu'avec Socrate, il pose en principe « que la » reconnaissance de l'ignorance est l'un des plus » beaux et des plus sûrs témoignages du juge- » ment (2). »

Ce qu'il blâme donc, ce n'est pas la science complète et convenablement mûrie, c'est « la té- » mérité de ces sentences hâtives qui se jettent » en toutes sortes d'écrits, notamment jeunes » écrits; » ce sont surtout ces demi-savants auxquels il donne si plaisamment le nom de *métis*, « qui ont dédaigné le premier siége de l'igno- » rance des lettres, et n'ont pu atteindre l'autre, » celui des natures fortes et claires, enrichies » d'une large instruction de sciences utiles. »

---

(1) *Essais*, l. II, c. 10; l. III, c. 8.
(2) *Ibid.*, l. Ier, c. 10.

Ces métis de la science lui paraissent aussi dangereux qu'ineptes et importuns : car « ceux-ci, » dit-il, troublent le monde (1) ; » réflexion qui ne manque ni de justesse, ni de profondeur.

Si Montaigne n'a point tenté d'ériger de nouveaux systèmes en philosophie, n'a-t-il pas mieux servi peut-être les intérêts de la philosophie en s'efforçant de rappeler les conditions préliminaires qui étaient indispensables, avant de fonder des systèmes nouveaux? Pouvait-il mieux la servir qu'en ranimant par ses exemples et par ses paroles l'amour de la vérité, cette passion noble et pure, qui aspire à la vérité pour elle-même, et à laquelle est réservé le privilége de l'obtenir en effet sans partage? Qu'on ne s'y trompe point, c'était par-là que la réformation devait commencer. Cette passion du vrai était trop peu connue de ceux mêmes dont elle eût dû être le mobile; on n'atteint pas un but, si on ne désire ardemment d'y parvenir. L'un des vices inhérents à la philosophie scolastique, c'est qu'elle semblait être destinée plutôt à exercer l'esprit qu'à satisfaire la raison, à rendre habile dans la discussion qu'à conduire à la recherche du vrai. Ce zèle ardent pour les études classiques, qui s'était réveillé d'une manière si admirable depuis la restauration des lettres, était lui-même fort dif-

(1) *Essais*, l. Ier, c. 51.

férent encore de ce que nous appelons l'amour de la vérité, de cette inspiration qui doit être le génie de la science de la sagesse. Le savoir que ce zèle s'efforçait d'obtenir par une émulation d'ailleurs si digne d'éloges s'adressait à la mémoire, plus qu'à l'entendement; il consistait dans la connaissance des auteurs, et non dans celle des choses. C'est cette connaissance des choses, cette vérité qui consiste non dans les mots, mais dans les réalités, que notre philosophe poursuit, appelle du moins de tous ses vœux, qu'il nous fait aimer, désirer avec lui. Les doutes mêmes auxquels il s'arrête peuvent, dans des esprits élevés, donner encore à cette soif intellectuelle une nouvelle activité.

Il est une seconde disposition de l'intelligence qui se lie étroitement à la précédente, qui, avec la précédente, compose essentiellement les conditions nécessaires pour préparer à l'étude de la science de la sagesse, et que Montaigne n'a pas moins recommandée, inspirée par ses exemples, comme par ses conseils : c'est la bonne foi, c'est cette candeur vis-à-vis des autres et de soi-même, qui enseigne à se rendre un compte fidèle de sa pensée, qui donne au jugement une rectitude naturelle. Y eut-il jamais un philosophe qui porta plus loin cette sincérité, qui la rendit plus aimable? Cette condition n'était-elle pas aussi trop rare dans un siècle où le pédantisme, l'esprit de secte, la vanité du savoir exerçaient une si malheureuse

influence, où les querelles des savants, empreintes d'un caractère si injurieux et si violent, offraient trop souvent un si étrange scandale?

C'était déjà beaucoup sans doute, de la part du philosophe périgourdin, d'initier ainsi son siècle à cette éducation philosophique, non moins importante que les méthodes, et sans laquelle l'étude elle-même ne peut porter de bons fruits. Ce n'était pas un moindre mérite d'avoir évoqué le bon sens depuis si longtemps banni des spéculations philosophiques, d'avoir opposé cette autorité immuable, universelle, à toutes les puissantes autorités qui avaient usurpé l'empire de la raison. Par-là Montaigne ramenait la philosophie à retrouver ces premiers principes, véritablement dignes de ce nom, qu'elle avait si longtemps et si vainement cherchés dans des régions obscures, et s'il n'aspirait pas à la diriger, du moins il la remettait dans la bonne voie. Ne contribua-t-il point cependant, d'une manière plus directe encore, à la réformation de la science? S'il n'étendit pas la sphère des connaissances philosophiques, ne commença-t-il pas du moins à indiquer les vraies méthodes de procéder? Ne donna-t-il pas de nouvelles et heureuses directions pour l'investigation de la vérité? Ne lui demandez point d'exposer ses méthodes dans la forme didactique; mais n'en a-t-il pas posé le principe, fait connaître l'esprit? Ne les a-t-il pas souvent mises en œuvre? Ne rappelle-t-il pas constamment

l'esprit humain aux deux sources originelles de ses connaissances, l'expérience et la réflexion?

D'abord, avec quelle ardeur il se porte lui-même à la recherche et à l'observation des faits! Comme il s'en va, furetant, récoltant, *pillottant* partout, ainsi que l'abeille, pour nous servir de son expression! Mais il a parfaitement compris aussi que « l'expérience n'est pas simplement » l'histoire des pratiques; que ce n'est pas assez » de compter les faits, qu'il faut les peser et assor- » tir, les avoir digérés et alambiqués, pour en ti- » rer les raisons qu'ils portent. » Il compare l'expérience à un concert dans lequel « on ouït une » harmonie en globe, l'assemblage et le fruit de » tous les instruments (1). » Il s'élève avec force contre les aveugles routines de l'empirisme (2). On dirait qu'il a pressenti quelque chose des vues de Bacon.

Cette autre source de nos connaissances, si féconde et si négligée, cette source à laquelle Socrate voulut ramener la philosophie de son temps et à laquelle la philosophie de l'école, celle de l'érudition, n'avait pas moins besoin d'être rappelée, l'étude de soi-même, avec quelle persévérance notre auteur ne l'a-t-il pas recommandée, mise en pratique! L'étude de soi-même est l'objet de son livre, et ce conseil peut résumer le livre :

(1) *Essais*, l. III, c. 8.
(2) *Ibid.*, l. III, c. 12.

« S'étudier lui-même plus qu'aucun autre sujet,
» c'est sa métaphysique, c'est sa logique (1). S'il
» étudie autre chose, c'est pour la coucher sur
» lui, ou en lui, pour mieux dire; car il n'est, à
» ses yeux, description pareille en difficulté à la
» description de soi-même, ni certes en uti-
» lité (2). » Cette étude, il est vrai, il la fait sans ordre; il n'en tire point de résultats didactiques sur les facultés de l'âme, ni sur l'enchaînement des vérités qui se rattachent à cette origine intérieure. Toutefois, quelle abondante moisson de remarques judicieuses sur tous les secrets du cœur il recueille dans sa marche errante et vagabonde! Que de sages indications sur le régime de l'esprit, sur la force de l'imagination (3), sur l'empire de l'habitude, sur les effets de l'exercice (4), sur l'influence des signes extérieurs (5), sur l'ordre à observer dans les discussions pour les rendre utiles, sur le danger des propositions universelles (6)!

Sans doute la philosophie ne conserve point, dans les écrits de Montaigne, le caractère de la science; elle n'y connaît aucune coordination, aucune méthode; elle ne s'y élève point aux doc-

(1) *Essais*, l. III, c. 13.
(2) *Ibid.*, l. II, c. 6.
(3) *Ibid.*, l. I, c. 20.
(4) *Ibid.*, l. II, c. 49.
(5) *Ibid.*, l. III, c. 8.
(6) *Ibid.*, l. III, c. 8.

trines transcendentales. Les philosophes du temps devaient dédaigner un tel livre, et ne songèrent pas un instant à ranger son auteur parmi leurs collègues. Mais, si la philosophie abdique quelques-uns de ses titres et même quelques-uns de ses principaux mérites, elle acquiert dans Montaigne un genre de succès qui lui était alors inconnu ; elle devient mondaine, populaire, familière, accessible à tous, et, ce qui était plus rare et plus difficile encore, attrayante pour tous. Elle se montre à la clarté du grand jour, elle s'introduit dans nos pénates domestiques ; elle cesse peut-être d'être notre institutrice, mais elle devient notre compagne, notre confidente, notre amie, elle nous admet à un commerce aimable de confiance, elle entre dans tous nos intérêts privés. Montaigne le premier lui a appris à emprunter parmi nous l'idiome national ; il a créé sa propre langue ; il a donné à la nôtre un modèle inimitable. Son expression vive, franche, pittoresque, est toujours exacte ; c'est la pensée qui se produit, s'échappe animée encore et toute vivante. Dans son originalité sans égale, il est toujours simple, parce qu'il est étranger à toute ostentation ; il est éminemment clair, parce qu'il s'applique à se bien entendre lui-même.

Montaigne apportait donc peut-être à son siècle, sous une foule de rapports, les leçons et les secours dont son siècle avait le plus besoin. Par cette raison même, il n'exerça aucune influence

sur l'enseignement alors établi. Il avait peu de choses en commun avec ceux qui le dirigeaient. Mais on doit reconnaître en lui le véritable chef, le créateur de l'école française récente. Il a donné à cette école la direction qu'elle a suivie; il lui a imprimé le caractère qui la distingue. Il a fait la moitié du chemin que Descartes a ensuite parcouru; il a enseigné à Descartes à se dépouiller de la science artificielle, à puiser les premiers principes dans le sanctuaire de la conscience intime, à chercher dans la clarté la garantie du vrai. Pascal, sans le savoir et sans le vouloir, emprunte plus d'une fois son langage. Voltaire, comme lui, a voulu populariser la philosophie en se jouant avec elle. Condillac a développé plusieurs de ses maximes sur la conduite de l'esprit. Rousseau, sur ses traces, s'éloignant de toute autre école, n'a voulu s'instruire qu'à la seule école de la nature.

Montaigne trouva dans son ami Charron un continuateur animé des mêmes sentiments, partageant ses opinions, et qui semblait destiné à compléter l'ouvrage que Montaigne avait laissé incomplet. En effet, la même philosophie qui dans Montaigne est démembrée, éparse, qui se complaît dans les divagations, prend, dans le traité *de la sagesse*, une marche régulière, méthodique, didactique; elle y revêt les formes sérieuses et solennelles de la science. Toutefois, cet ordre ne produit point ce qu'on serait fondé à en

attendre. La philosophie de Charron a plus d'exactitude que de profondeur ; elle est prudente, mais banale. Les vérités, en lui, se suivent et ne s'engendrent pas ; les matières, dans son ouvrage, sont distribuées plutôt qu'enchaînées ; elles ne forment point une théorie systématique, mais un recueil et surtout un manuel. En achevant Montaigne, en le régularisant, Charron n'a plus son talent ; en redisant les mêmes choses, il est loin d'y répandre le même charme. La longueur, la monotonie des développements, l'appareil même de l'ordre, fatiguent le lecteur mondain. Aussi Charron est-il aujourd'hui peu lu, est-il généralement oublié dans sa patrie. Les étrangers, plus justes, moins exigeants pour l'attrait des formes, continuent du moins à en faire l'objet de leurs éloges et de leurs études.

A voir débuter Charron, à le voir conclure, rien n'annonce en lui un sceptique. Disciple de Socrate, il fonde toute la philosophie sur la connaissance de soi-même, comme il la rapporte tout entière à la morale pratique. L'homme est le grand phénomène qu'il a entrepris d'observer et de peindre ; l'amélioration de l'homme est le grand ouvrage qu'il se propose d'accomplir. Tout, dans Charron, respire une raison calme, prudente et modeste ; il n'est pas seulement religieux, il est pieux ; son langage, ordinairement froid et décoloré, s'anime lorsqu'il recommande le culte en esprit et en vérité. La vie de cet homme de

bien, de ce philosophe pratique, était en cela conforme à ses maximes.

La psychologie de Charron, d'ailleurs assez superficielle et assez vulgaire, semblerait en partie puisée dans Platon, dans Aristote, dans Galien. « L'âme, dit-il, est la nature et la forme de tout » animal. » Il la représente « comme de soi toute sa- » vante, sans être apprise; il lui suffit, pour produire » ce qu'elle sait et bien exercer ses fonctions, de » ne point être empêchée, et que ses instruments » soient bien disposés. Non-seulement elle ne re- » çoit rien des sens, mais les sens reçoivent tout » d'elle (1). » Charron, il est vrai, ne distingue point dans leur origine les vérités de l'ordre moral et qui appartiennent à la réflexion, des connaissances relatives aux objets extérieurs; les premières sont l'objet principal de ses considérations, et comme il y rattache ordinairement les secondes, il ne paraît pas supposer qu'elles aient un autre principe. « En l'âme a son siége la » vraie prud'homie. Le ressort de cette prud'homie, » c'est la loi de nature, c'est-à-dire l'équité et la » raison universelle qui luit et éclaire en un cha- » cun de nous; car cette lumière naturelle est un » éclair et rayon de la divinité, une défluxion et » dépendance de la loi éternelle et divine. Cette » loi d'équité et raison naturelle est perpétuelle

(1) *De la sagesse*, l. 1, c. 15, § 10, 11, 12.

» en nous, inviolable, universelle, constante, » égale, uniforme (1). » Il recommande donc « d'a- » voir un esprit universel, jetant sa vue et consi- » dération sur tout l'univers. Il se faut présenter, » dit-il, comme en un tableau, cette grande image » de notre mère nature en son entière majesté... » Par-là on apprend à se connaître, n'admirer » rien, ne trouver rien nouveau, ni étrange, s'af- » fermir et résoudre partout (2). » Il est peu de moralistes modernes qui aient mieux relevé la dignité de la vertu, qui lui aient prêté des motifs plus désintéressés, un but plus noble et plus digne d'elle. Charron a recueilli le suc le plus pur des maximes professées par les sages de l'antiquité; il en a rehaussé la valeur en les pénétrant de l'esprit du christianisme. Le mérite qui lui est essentiellement propre consiste dans le soin qu'il a mis à observer les rapports qui lient les mouvements de la volonté aux opérations de l'entendement, à démêler ainsi l'influence si étendue et si variée que les passions exercent sur nos jugements; il a institué une sorte de logique morale, si l'on peut s'exprimer ainsi, celle qui est peut-être la moins connue, celle qui sans doute est plus utile que celle de l'école. Il décrit avec une attention particulière les dispositions nécessaires pour se préparer à l'examen de la vé-

(1) *De la sagesse*, l. II, c. 3, § 1.
(2) *Ibid.*, l. II, c. 1, § 6.

rité ; il ne prescrit pas seulement de s'affranchir des opinions populaires, de se garantir de la présomption ; il veut surtout que l'esprit acquière la liberté de jugement, ce qui est, à ses yeux, la plus belle et la meilleure des conditions (1).

Comment arrive-t-il ensuite que Charron, en professant des notions en apparence si positives, professe cependant un scepticisme fort large et clairement avoué ? On le comprendra en partie, si l'on se rappelle comment la nouvelle Académie est sortie du sein de l'école de Platon ; car il s'est passé dans notre philosophie quelque chose d'à peu près semblable. Platon a placé la vérité si haut, que, pour juger jusqu'à quel point l'homme peut y atteindre, il faut espérer beaucoup des forces humaines. Or, Charron a été, en général, surtout frappé des infirmités de notre nature. S'il définit la nature de l'homme, les cinq caractères essentiels qu'il appelle à la constituer sont la vanité, la faiblesse, l'inconstance, la misère et la présomption (2). S'il définit l'esprit humain, c'est comme un principe « qui ne peut être sans agir, » qui se forge plutôt des sujets faux et fantasti- » ques, se pipant à son escient et allant contre sa » propre créance, que d'être sans agir. — L'agi- » tation est vraiment la vie de l'esprit et sa grâce ; » mais elle doit venir ailleurs que de soi ; s'il va

(1) *De la sagesse*, l. II, c. 1, § 2, 12 ; c. 2, § 1, 2.

(2) *De la sagesse*, l. I, c. 1.

» tout seul, il ne fait que traîner et languir. L'es-
» prit est prompt, soudain, changeant, déréglé,
» téméraire; il poursuit ses entreprises sans ordre
» et sans mesure; c'est un outil vagabond, mua-
» ble, divers, contournable (1). » Sa fin, il est vrai, est la vérité; il la cherche, mais il ne la peut acquérir : « car la vérité n'est pas un acquêt, ni
» chose qui se laisse prendre et manier, et encore
» moins posséder à l'esprit humain. Elle loge
» dans le sein de Dieu; c'est là son gîte et sa re-
» traite; l'homme ne sait et n'entend rien à droit,
» au pur et au vrai comme il faut, tournoyant
» toujours et tâtonnant l'entour des apparences
» qui se trouvent partout, aussi bien au faux qu'au
» vrai (2). » D'où Charron conclut que la conduite de l'esprit consiste « à le brider et à le retenir;
» qu'il faut juger de toutes choses, n'épouser ni
» ne s'obliger à aucune, demeurer ouvert à tout. » Aussi adopte-t-il dans toute leur étendue les maximes des pyrrhoniens. Si l'on redoute que cette hésitation ne dégénère en inaction, il se contentera de répondre avec les pyrrhoniens : « qu'il ne
» faut pas s'arrêter et demeurer court; mais que
» dans les actions externes et communes de la vie,
» et en tout ce qui est de l'usage ordinaire, il faut
» s'accorder et accommoder avec le commun. »

---

(1) *De la sagesse*, l. I, c. 16, § 5 à 10.
(2) *Ibid.*, § 11.

Car « notre règle, dit-il, ne touche point le dehors » et le faire, mais le dedans, le penser et le juger » interne. » Encore consent-il à ce « qu'on adhère » et se tienne à ce qui semble le plus vraisembla- » ble, plus honnête, plus utile, plus commode; » mais que ce soit sans détermination, résolu- » tion, affirmation aucune, ni condamnation des » autres avis et jugements contraires, ainsi se trou- » ver toujours prêt à recevoir mieux, s'il apparaît. » Et si l'on craint encore que ce doute philosophi- que ne nuise à la croyance religieuse, il se hâte d'assurer qu'il y est au contraire la meilleure in- troduction ; car « pour bien préparer notre âme à » Dieu et à l'impression du saint esprit, il la faut » vider, nettoyer, dépouiller et mettre à nu de toute » opinion, créance, affection, la rendre comme une » carte blanche (1). »

Charron remarque assez ingénieusement que « les dogmatistes et affirmatifs haïssent et condam- » nent arrogamment cette règle de sagesse (qui » consiste, suivant lui, dans le doute), aimant » mieux un affirmatif têtu et contraire à leur par- » ti, qu'un modeste et paisible qui surseoit son ju- » gement. » Il les compare à ces femmes qui pré- fèrent la contradiction et l'injure à la froideur et au silence (2).

Nous retrouvons encore à peu près la même couleur d'opinion, la même tournure d'esprit,

(1) *De la sagesse*, l. II, c. 2, § 5, 6.

(2) *Ibid.*, § 4.

dans La Mothe le Vayer, qui suivit de près Charron, mais qui, loin de rencontrer aucune prévention défavorable, jouit de la faveur du cardinal de Richelieu, fut successivement chargé de diriger l'éducation du duc d'Orléans, puis d'achever celle de Louis XIV. Naudé l'a appelé *le Plutarque de la France*. Comme Charron, il s'était nourri de la substance de ce que l'antiquité nous a laissé de plus noble et de plus épuré sur la science de la sagesse. Comme lui, il reproduisait aussi dans sa vie et dans ses mœurs l'image des sages de l'antiquité. C'est assurément une circonstance assez singulière que de voir un philosophe de ce genre, et plus encore, un philosophe sceptique, donnant les dernières instructions à un prince tel que Louis XIV. Mais ce scepticisme académique et spéculatif, parce qu'il ne touchait en rien, d'un côté aux intérêts de la religion, de l'autre aux applications positives et aux affaires civiles, était considéré comme un objet de spéculation et de curiosité, aussi innocent en lui-même que l'étude des auteurs classiques de la Grèce et de Rome, quel que soit le contraste qu'ils offrent avec nos opinions, nos institutions et nos mœurs.

Il y a cette différence essentielle entre Charron et La Mothe le Vayer, que ce dernier, loin d'adopter le principe platonique sur l'origine de nos connaissances, professe ouvertement celui qui est commun à Aristote, à Épicure, aux stoïciens, et déclare expressément que « nous ne pou-

» vons rien connaître que par le ministère des » sens, qu'ils sont les portes de notre âme, où rien » n'entre que par leur moyen; d'où il infère que » si l'on manque de quelqu'un, notre âme est né- » cessairement privée de beaucoup de connais- » sances. » Il s'appuie même, pour établir ce principe, sur l'exemple d'un aveugle-né qu'il avait eu occasion de rencontrer et qu'il avait observé assez superficiellement (1). Mais c'est précisément sur ce principe même qu'il se fonde pour ériger le doute en système; car, après avoir déclaré combien le témoignage des sens est variable et incertain de sa nature, il ajoute que « ce qui suit la sensation » est encore de plus difficile caution, jusque-là que » la partie de notre esprit, qui doit rectifier toutes » les autres facultés, est souvent celle qui les dé- » prave; et comme les sens imposent la plupart du » temps à l'entendement, il ne leur est pas à son » tour plus fidèle. » Ce ne sont pas les sens externes seuls qui sont atteints par cette sentence; c'est le sens interne lui-même (2). La Mothe le Vayer va jusqu'à répéter d'un ton presque sérieux l'éloge de la folie qui avait fourni à Érasme le texte d'une ingénieuse plaisanterie, jusqu'à prétendre que la raison nous est plus préjudiciable qu'utile, et que la sagesse mettrait dans le monde des con-

(1) *Opuscule sceptique*, t. II de ses œuvres, p. 382, 393, éditions de 1654 et de 1662.— Lettre 65, *ibid.*, p. 681.
(2) *Ibid.*, p. 385, 386.

fusions irréparables (1). Il est vrai qu'il ne faut pas chercher dans cet académicien une grande force de logique; c'est un esprit orné, poli, facile, qui se recommande par le choix et la variété de son érudition, plutôt que par aucune sorte de profondeur. Il pense, par exemple, avoir réduit au néant l'autorité de la raison humaine, quand il a supposé un homme qui, dès son enfance, serait abandonné seul dans les bois, et après avoir établi que cet homme ne serait point supérieur aux animaux qui l'entourent. On dirait quelquefois que La Mothe le Vayer a réduit ces importantes questions au simple intérêt des exercices littéraires qui sont sans aucune conséquence pour la réalité de la vie. C'est un jeu de son esprit, mais un jeu qui lui paraît fort agréable, peut-être parce qu'il n'y attache pas d'autre importance : « Chère sceptique, s'écrie- » t-il, douce pâture de mon âme et l'unique port » de salut à un esprit qui aime le repos! O pré- » cieuse *Epoche!* O sûre et agréable retraite d'esprit! » O inestimable antidote contre le présomptueux » sçavoir des pédans (2)! » Il goûte la même volupté que Montaigne, mais il n'a pas la même excuse : sa philosophie a plus de gravité; elle annonce surtout des recherches plus exactes. Il avait le goût de la méditation; il était digne de trouver

(1) *Opusc. scept.*, t. II, p. 384.
(2) *Ibid.*, p. 386, 399.

dans le doute ce principe d'inquiétude qui le rend salutaire en excitant à la recherche du vrai.

Loin de se réfugier dans le sens commun, au milieu de l'incertitude des opinions systématiques, La Mothe le Vayer poursuit la conviction jusque dans ce dernier retranchement. « Ce prétendu » sens commun n'est vraisemblablement connu de » personne ; quand il le serait, ce ne serait pas à » dire qu'il fût le meilleur ; et enfin un homme » de jugement ne devrait pas regarder comme une » injure qu'on lui imputât de manquer de sens com» mun (1)... » Proposition que La Mothe le Vayer développe, sinon avec beaucoup de logique, du moins d'une manière assez spirituelle et assez ingénieuse.

Ce caractère, qui semble propre au scepticisme de La Mothe le Vayer, d'appartenir plutôt aux compositions littéraires, aux délassements de l'esprit, qu'à la philosophie scientifique, fait cependant place à quelque chose de plus réel, et le doute de l'académicien français se révèle avec une vérité et une candeur tout autrement digne d'attention dans ces Dialogues qu'il intitula du nom d'Oratius Tubero, et qu'il ne destina qu'à un petit nombre d'amis. Ces Dialogues, dans leur forme, sont une imitation assez fidèle des anciens ; il y a pris tour à tour pour modèles Platon, Cicé-

(1) *Opusc. scept.*, t. II, p. 302.

ron, Lucien, Athénée. Le motif qu'il y donne pour ne point livrer cet écrit au public nous introduit dans le secret de ses pensées les plus intimes. Il y avoue ingénument « qu'il a une trop » grande propension à considérer la vie comme » n'étant qu'une fable, notre connaissance qu'une » ânerie, notre certitude que des contes, bref tout » ce monde comme n'étant qu'une farce et une co» médie perpétuelle (1). » La même manière de penser se reproduit fréquemment dans ses Lettres (2). « L'homme est un animal si crédule, qu'il ne faut, » pour établir les plus grandes faussetés, qu'avoir » la hardiesse de les dire ou de les écrire. Le men» songe ne manque jamais de sectateurs, parce » que, outre l'adresse de beaucoup de personnes » à le débiter, il semble que nous nous trahis» sions nous-mêmes pour le recevoir (3). » Et ce n'est pas ici la condition du seul vulgaire, c'est celle du savant lui-même : « Nos doutes crois» sent en proportion de notre science (4). » Il n'est pas de sujet auquel La Mothe le Vayer revienne plus souvent et avec une prédilection plus marquée. Il a beau néanmoins y revenir sans cesse, ce n'est jamais pour le considérer sous un point de vue qui ait rien de neuf ou de profond. Le premier dialogue d'*Oratius Tubero*, où il paraît

(1) *Dialogues* d'Oratius Tubero; lettre de l'auteur, p. 57.

(2) T. II, lettres 63, 64, 78, 81, 100, 124, 126, 138, 145.

(3) *Ibid.*, lettre 78.

(4) *Ibid.*, lettre 145.

vouloir le traiter d'une manière plus méthodique, n'est qu'une sorte de résumé tiré de Sextus l'Empirique. Quelque part qu'il le ramène, il ne sort point de ces éternelles déclamations sur la diversité des jugements et des coutumes qui ont exercé les pyrrhoniens de tous les temps, ou de ces sentences dédaigneuses sur la faiblesse de l'esprit humain, par lesquelles les pyrrhoniens se dispensent d'explorer le principe de ses véritables forces. Tel est l'effet d'une certaine liberté d'esprit et d'une certaine étendue de connaissances qui suffisent pour poser les doutes, lorsqu'elles ne sont point accompagnées de l'énergie et de la vigueur intellectuelles nécessaires pour les résoudre.

Du reste, loin de déprécier la science, comme on pourrait s'y attendre, La Mothe le Vayer se prononce ouvertement contre la *misologie;* il veut que le philosophe « s'enquête et s'in» forme de tout, quoique sans s'attacher à rien, » pour ne pas prendre des phénomènes pour » des réalités, ni des apparences pour des cer» titudes; » et il espère échapper à cette contradiction en offrant au philosophe l'espoir de la vraisemblance pour prix de ses efforts. Il n'est pas besoin de dire que La Mothe le Vayer, comme Charron et Montaigne, met à l'abri les doctrines religieuses, en professant une soumission absolue à l'autorité qui les enseigne, sans remarquer ici une seconde contradiction, puis-

que les droits de cette autorité doivent être, avant tout, établis par un raisonnement qui lui-même a besoin d'être placé hors des atteintes du doute. Suivant lui, la doctrine de Pyrrhon était, par ce motif, de toutes celles de l'antiquité, la plus favorable au christianisme (1) ; et, par une nouvelle contradiction, il ajoute encore quelque part « qu'il » ne faut pas traiter si injurieusement la raison » humaine que d'autres l'ont fait par un zèle peut-» être inconsidéré, puisque, la tenant de Dieu » aussi bien que la vraie religion, nous sommes » obligés de les respecter toutes deux comme filles » du ciel (2). » Telle est la destinée constante du scepticisme, de ne pouvoir rester en accord avec lui-même.

Aussi, le scepticisme de l'académicien français ne l'a-t-il pas empêché, non-seulement de tracer un abrégé de toutes les connaissances humaines les plus positives, et en particulier une logique, une physique, quoique trop imparfaite, et de disserter sur la *matière* et la *forme*, sur les *causes*, etc. Il est vrai que ces traités sont composés pour l'éducation d'un prince. On est curieux d'y voir quelles auront été les dernières études de l'adolescence de Louis XIV; on eût attendu davantage des leçons d'un philosophe. Quelle dis-

(1) De la vertu des païens, t. Ier de ses œuvres, p. 657, art. *Pyrrhon*.

(2) T. II, lettre 99.

tance entre ces instructions et celles qui furent composées pour les deux dauphins, fils et petit-fils de ce prince! La Mothe le Vayer, qui, en travaillant pour le public, aspire à imiter Montaigne, ne sait offrir à son royal élève qu'un résumé assez clair, mais peu substantiel, d'Aristote. Une morale pure, un esprit de modération et de sagesse, forment le principal mérite de ces deux ordres d'écrits. On prétend que les nombreux opuscules de La Mothe le Vayer, dans la variété des sujets qu'ils ont émbrassés, ont fourni des secours à des auteurs plus récents, qu'on y a souvent puisé sans les citer; il se pourrait qu'on les ait d'autant moins cités qu'on y a puisé davantage. On doit, au surplus, savoir quelque gré à ceux qui nous ont conservé, en les reproduisant sous d'autres formes, les vues utiles qui sont éparses dans ces écrits; car on ne serait guère tenté aujourd'hui d'aller les y chercher. Cette copie de Montaigne est pâle, froide, languissante, et ces opuscules détachés n'ont guère de piquant que leurs titres. Médiocre comme écrivain, superficiel comme philosophe, La Mothe le Vayer n'a guère eu que le mérite d'exposer clairement les idées des anciens, mérite qu'on ne saurait lui contester.

Il a eu deux disciples : Sorbière, le traducteur de Sextus l'Empirique, qui a montré son penchant pour les opinions exprimées dans le texte, et le chanoine Foucher, auteur de l'His-

toire des académiciens, le même qui a critiqué la recherche de la vérité par Malebranche.

On ne s'attendrait guère, sans doute, à découvrir dans ce siècle un sceptique au delà des Pyrénées. Le Portugais Sanchez termine cette première période du scepticisme moderne. Il précéda de quelques années La Mothe le Vayer ; mais l'ouvrage où il a exposé ses opinions n'a paru qu'après sa mort (1). On croit que ses parents étaient juifs ; il exerçait lui-même la médecine, et il acquit une si grande réputation dans cet art, qu'il fut appelé à l'enseigner ; on vante aussi son habileté dans les sciences mathématiques. Il avait étudié en Italie et en France ; il enseigna à Toulouse. Il y occupa aussi pendant vingt-cinq ans une chaire de philosophie, et, ce qui est assez remarquable, il l'enseigna d'après les principes aristotéliques ; c'était un sacrifice qu'il faisait à la prudence. Il s'en dédommagea par l'ouvrage posthume que nous venons de rappeler, ouvrage écrit avec talent, d'un style laconique, où il déploie une assez grande pénétration et des connaissances fort étendues. Le scepticisme qu'il y professe paraît aussi décidé qu'absolu ; aucun moderne ne l'avait jusqu'alors exprimé avec une telle énergie ; en le lisant, on croit d'abord entendre Descartes : « Avide de sa-

(1) *De multùm nobili et primâ universali scientiâ, quâ nihil scitur*, Lyon, 1662.—Cet ouvrage a eu, depuis, plusieurs éditions.

» voir, il s'était livré dès ses premières années à » la contemplation de la nature, dirigeant partout » ses recherches, interrogeant et les savants des » siècles passés et ses contemporains, ne trouvant » rien qui pût le satisfaire, ne rencontrant que » l'ombre de la vérité, n'obtenant aucune règle » sûre pour la discerner. » Enfin, il se replia sur lui-même, remettant tout en question, comme s'il n'eût jamais rien appris ; il commença par examiner les choses en elles-mêmes, se demandant quelle est la vraie manière de savoir, remontant aux premiers principes. Ses méditations partent de ce point, que « plus il pense, plus il doute ; » qu'il ne peut rien embrasser parfaitement (1). » Sanchez ne se borne pas à l'antique adage : *Je ne sais qu'une seule chose, c'est que je ne sais rien ;* il ajoute expressément qu'*on ne sait rien*, et que personne au monde ne possède à cet égard un privilége sur lui. « Vous me répondrez, dit-il, » qu'en avançant cette proposition je me contredis » moi-même, puisqu'il faudra du moins la prouver ; » mais, je vous préviens en déclarant que je suis » même hors d'état de soutenir cette preuve (2). » Toutefois, il annonçait en même temps que « son » intention était de fonder, autant qu'il lui était » possible, une science solide et facile tout ensem» ble, une science délivrée de ces fictions et de

(1) V. la préface de l'ouvrage cité, p. 5, 6.
(2) *Ibid.*, p. 13.

» ces chimères étrangères à la vérité réelle, qui » peuvent servir à étaler la subtilité de l'écrivain, » mais non à prouver une instruction positive. » Il annonçait que, « se préparant à examiner la réalité » des choses, il exposerait dans un autre écrit si » l'homme peut obtenir quelque connaissance, et » comment il y parviendrait ; qu'il tracerait donc » la méthode légitime qui conduit à la science, » telle qu'elle est compatible avec la fragilité hu- » maine (1). » Ce dernier ouvrage ne nous est point parvenu, et nous ignorons si l'auteur l'a composé en effet.

On a présumé que Sanchez, frappé de l'insuffisance de la philosophie aristotélique, et comme fatigué du rôle qu'il avait rempli longtemps lui-même en l'enseignant, s'était proposé seulement de renverser l'édifice de la fausse science. On remarque, en effet, que ses critiques s'adressent en général au présent, plutôt qu'elles ne désespèrent de l'avenir. On remarque qu'il attaque surtout avec véhémence l'attachement superstitieux de son siècle à la doctrine du Lycée. « On » recourt à Aristote; on le tourne, le retourne; » on l'asseoit dans la mémoire ; on mesure l'in- » struction de chacun sur ce qu'il a appris d'Aris- » tote. Élevez-vous une question ? on se tait. » Hasardez-vous une objection ? on crie au blas- » phème, on vous appelle sophiste. Que faire, mal-

(1) *De multùm nobili et primâ universali scientiâ, etc.*, p. 181.

» heureux que nous sommes ? Que ceux-là soient
» abusés, qui veulent l'être ! Ce n'est point pour
» eux que j'écris; qu'ils ne lisent donc point mes
» ouvrages (1). »

Ce livre était écrit en latin; sa forme le rendait peu populaire. Il n'était destiné qu'aux penseurs ; il ne renfermait, d'ailleurs, presque aucune vue neuve ; il a donc fait peu de sensation, et a été promptement oublié au milieu de la révolution qui s'opérait.

---

(1) *De multùm nobili, etc.*, préface, p. 7.

CHAPITRE IX.

Premiers essais pour la création de nouveaux systèmes philosophiques.

Raymond de Sebonde. — Le cardinal Nicolas de Cusa. — Jérôme Cardan. — Jordan Bruno. — Thomas Campanella.—Nicolas Taurellus.

Quel était, à l'époque de la restauration des lettres, le genre de réformation dont la philosophie avait besoin? Par où cette réformation devait-elle commencer? Quelle marche devait-elle suivre? Telle était sans doute la première question qui semblait s'offrir aux méditations des penseurs, au moment où l'ardeur pour les études libérales se ranima de toutes parts, où tant d'admirables modèles furent offerts, tant de secours apportés à ces études. Cette question cependant fut précisément celle qu'on négligea d'examiner, du moins avec le soin convenable. Il arriva de là que les premiers réformateurs qui s'occupèrent du fonds même de la science crurent qu'il s'agissait d'inventer de nouveaux systèmes, au lieu de s'appliquer avant tout à corriger les méthodes. Cette faute avait égaré déjà les anciens dans les premiers temps; elle égara encore les modernes, lorsque l'exemple de leurs prédécesseurs aurait dû, au contraire,

avertir qu'il s'agissait de réparer leur faute, et que la nouvelle gloire à acquérir consistait à s'emparer de ce qu'ils avaient négligé.

Le champ de l'invention était cependant bien plus restreint pour les modernes. Quelque vaste et indéterminée que paraisse la sphère où peut s'exercer l'esprit humain dans la création des hypothèses philosophiques, dès qu'il s'abandonne au libre cours de ses conceptions, il se trouve cependant enfermé dans un petit nombre de combinaisons principales. Soit qu'il aspire à pénétrer dans la nature des choses, soit qu'il étudie les facultés humaines ou qu'il cherche à déterminer les principes des connaissances, les questions à résoudre sont déterminées; on peut dire même que cette sphère se restreint, du moins en ce qui concerne le choix des principes et les éléments des combinaisons, à mesure que la raison se rapproche de la vérité, non-seulement parce qu'en effet il y a plusieurs voies erronées, à côté de celle qui conduit au vrai, mais aussi parce qu'il est dans la mission de la philosophie de nous découvrir les limites marquées à nos connaissances. Or, les anciens avaient déjà exploré ce champ dans tous les sens, inspirés par ce génie poétique qu'ils avaient porté même dans les sciences. Si l'émulation pouvait s'enflammer en présence de leurs ouvrages, on se sentait cependant aussi découragé et refroidi en les retrouvant partout et toujours en avant de soi, lorsqu'on cherchait des idées nouvelles. Si,

même dans les arts d'imagination, les modernes ont eu tant de peine à se créer des compositions entièrement neuves, combien ne devaient-ils pas se trouver gênés pour en concevoir dans l'ordre des spéculations rationnelles?

Le siècle de l'érudition était, d'ailleurs, par lui-même peu favorablement disposé pour le développement et l'exercice du génie inventif; les études qui l'absorbaient, le genre de curiosité intellectuelle qui l'animait, le portaient essentiellement à l'imitation. Il devait se prévenir même contre toute tentative qui, par une profanation coupable, eût voulu substituer de nouvelles créations à l'objet de son culte. Nous ne devons donc point être surpris de ne rencontrer dans le cours des XV[e] et XVI[e] siècles qu'un si petit nombre de tentatives pour créer des systèmes originaux, ni de voir ces systèmes, quelque arbitraires qu'ils soient, présenter, soit dans l'ensemble, soit dans les détails, si peu de choses véritablement neuves.

On a fait quelquefois remonter la succession des philosophes modernes auxquels appartient le caractère de l'originalité jusqu'à ce Raymond de Sebonde dont Montaigne a été le traducteur, et dont l'apologie forme l'un des chapitres les plus considérables et les plus curieux des Essais de ce dernier. Cette première apparition aurait ainsi devancé l'époque de la restauration des lettres : Toulouse aurait eu le pas sur Florence. On ne

peut nier que Raymond de Sebonde, en essayant d'établir non pas seulement les vérités de la religion naturelle, mais tout l'ensemble de la croyance chrétienne, sur les seules preuves directes de la raison, sans s'aider des témoignages de la révélation, et de convertir, comme il le déclare luimême, la théologie tout entière en une théologie simplement naturelle, n'ait donné l'exemple d'une entreprise fort extraordinaire, et déployé un talent remarquable dans une œuvre qui, par sa nature, semble au-dessus du pouvoir de l'homme. Mais si l'on considère que chez les scolastiques la théologie était complètement identifiée avec la philosophie rationnelle, le but que se proposa Raymond de Sebonde paraîtra moins extraordinaire pour son siècle qu'il ne le serait pour le nôtre. Raymond se distingua davantage de ses contemporains par une clarté d'exposition qui était certainement un vrai mérite à l'époque où il écrivait et en traitant un tel sujet. Il s'en distingua aussi en substituant aux subtilités de l'école une sorte d'induction tirée des phénomènes de l'univers. « Le monde visible, dit-il, est le li» vre naturel des hommes; la science s'y révèle » sans le secours d'aucun maître. » Raymond a évité à dessein d'employer aucune autorité (1). Mais son

(1) *Théologie naturelle* de Raymond de Sebonde, préface, p. 7. — Paris, 1611.

ouvrage restreint à la théologie ne peut guère être rangé parmi les systèmes de philosophie. Il se compose, d'ailleurs, plutôt d'une suite d'explications que d'un enchaînement de raisonnements. L'auteur se méprend sur la nature des preuves d'analogie, et croit les faire valoir quand il n'emploie que de simples comparaisons. Il témoigne le dédain le plus absolu pour la science profane, et, par une contradiction singulière, il suppose que son livre, où le raisonnement seul est en jeu, où les phénomènes de la nature sont le seul moyen de démonstration, n'a aucun besoin du secours de la logique, de la physique, ou de la métaphysique (1)

Les premières pages de ce traité pourraient, toutefois, figurer en tête d'un vrai traité de philosophie et ne le dépareraient pas; aussi Charron les a-t-il mises à profit et commentées assez longuement. Raymond place l'homme au milieu de la scène immense de l'univers, attiré d'abord par la variété des objets extérieurs, ramené ensuite au dedans de lui-même par la réflexion, et commençant seulement alors à entrer en possession de la vraie connaissance. « Car » toute certitude repose sur les témoignages, et » les témoignages obtiennent d'autant plus de foi

(1) *Théologie naturelle, préface*, p. 3.

» et de créance, que le témoin est plus voisin de » la chose certifiée (1). »

Le cardinal Nicolas de Cusa, quoiqu'il ait écrit dans un but à peu près semblable à celui que s'était proposé Raymond de Sebonde, pourrait être, à meilleur droit, rangé parmi les créateurs de nouveaux systèmes philosophiques. Il a beaucoup puisé, il est vrai, dans les nouveaux platoniciens, et particulièrement dans le prétendu Denys l'Aréopagite ; mais, en reproduisant les mêmes vues principales, il leur a donné un caractère qui lui est propre, par la combinaison qu'il en a faite avec les notions mathématiques. Le premier, parmi les modernes, il a fait revivre ce célèbre système de l'*absolu* qui avait joué un si grand rôle dans l'antiquité, et qui semble aspirer à en jouer un non moins considérable dans nos temps. Le cardinal Nicolas de Cusa avait cultivé en effet avec beaucoup d'ardeur les sciences mathématiques, et, dans la sphère des hautes abstractions à laquelle ces sciences s'élèvent, il avait cru apercevoir d'étroites analogies entre la métaphysique des quantités et des grandeurs, et les principes élémentaires du système général des êtres. La grande question des rapports qui existent entre l'*un* et le *multiple* renfermait pour lui, comme pour les platoniciens, toute la clef de ce système. « Con-

(1) *Théol. natur.*, c. 1, 2, 3.

» naître, dit-il, n'est autre chose que mesurer (1) : » or, l'unité est la mesure du nombre. Dans la » science des nombres, l'unité engendre le multi- » ple ; en géométrie, le point engendre la ligne ; le » cercle et la sphère ont aussi leur unité indivisi- » ble ; le triangle est l'image de la triade qui con- » stitue l'essence divine, comme l'intelligence hu- » maine, et qui est aussi figurée dans le syllogisme » logique (2). » L'*absolu* est le terme auquel tendent toutes les méditations de Nicolas de Cusa, parce que l'*absolu* est, à ses yeux, le fondement de toute essence, et par conséquent de toute science. Cet absolu est tout ensemble et le *maximum* suprême et le *minimum* ; le *maximum* et le *minimum* coïncident à la fois en lui. Leur notion est obtenue en faisant abstraction du plus et du moins (3).

Nicolas de Cusa n'a pas établi sa doctrine sur l'étude préliminaire des lois de la connaissance humaine ; mais il a déduit ces lois de la théorie métaphysique qu'il a préalablement constituée. Il détermine l'objet de la science, et il examine ensuite la capacité et les moyens que l'entendement possède pour y atteindre. Dans une sorte d'allé-

---

(1) *De Beryllo* libellus ; card. Nicolai de Cusa opera, in-f°. — Bâle, 1565, p. 284.

(2) *De doctâ ignorantiâ*, *ibid.*, p. 3, 14, 26. — *De idiotæ mente*, l. III, *ibid.*, p. 162. — *Exercitationum* l. I, *ibid.*, p. 362. — *De venatione sapientiæ*, *ibid.*, p. 301.

(3) *De doctâ ignorantiâ*, c. IV.



gorie intitulée : *De la chasse à la sagesse*, et empruntée peut-être à Raymond Lulle, il assigne pour point de départ aux investigations de l'esprit humain cet axiome : *Ce dont la production est impossible n'est point produit.* Il divise donc tous les êtres en deux catégories, l'une qui renferme l'*absolu*, l'*éternel*, l'autre qui contient tout ce qui est dans le temps, tout ce qui est contingent. La seconde nature est l'image de la première ; la première renferme la seconde en elle, comme dans sa cause (1). « Trois grandes régions sont ouvertes à » cette espèce de *chasse intellectuelle* : l'une, celle » dans laquelle la sagesse première réside éternel» lement : la seconde, celle où elle se retrouve par » une perpétuelle similitude ; la troisième, celle » où elle se réfléchit de loin dans le mouvement » d'une similitude passagère. Dix champs s'ouvrent » ensuite pour cette investigation. » Le premier est celui que l'auteur désigne par le nom de *la docte ignorance*. Cette docte ignorance, à laquelle Nicolas de Cusa a consacré ailleurs un traité tout entier, consiste à reconnaître que « l'absolu est » incompréhensible par lui-même à la raison hu» maine, ainsi que le polygone ne peut servir à » mesurer le cercle parfait. Dans le second champ, » se rencontre le possible réduit en acte. Dans le » troisième, ce qui se définit par soi-même et non

(1) *De venatione sapientiæ*, c. 3.

» par autre chose, mais définit au contraire toute » chose. Le quatrième champ est celui de la lu» mière, où l'entendement voit en effet tout se dé» finir par la cause première. Le cinquième est » celui de la louange de Dieu. Le sixième, celui de » l'unité. Le septième, celui de l'égalité. Le hui» tième, celui de la connexion. Le neuvième, celui » du terme. Le dixième, celui de l'ordre (1). » C'est ainsi que le chasseur atteint sa proie, c'est-à-dire la vérité. « La vérité consiste dans ce qui » peut être, qui n'est susceptible ni d'augmenta» tion ni de diminution, mais qui est éternelle» ment permanent (2). Le *sommet* de la théorie est » donc dans la contemplation de la puissance, de la » puissance universelle, sans laquelle rien n'est » possible. Cette puissance est absolue et sans limi» tes, puisque rien n'est, s'il n'est, avant tout, possi» ble. La réalité lui est subordonnée, car elle n'est » que son image; elle est moins simple que la puis» sance, puisqu'elle y joint un complément (3). »

« Dans l'intellect on distingue l'intelligent, l'in» telligible, et l'acte par lequel l'un conçoit l'au» tre, trois choses qui sont cependant identiques : » telle est l'unité qui constitue l'intellect, telle est » la triade qui ressort de cette unité (4). Compren-

(1) *De venat. sap.*, c. 11 à 32.
(2) *Ibid.*, c. 36.
(3) *De apice theoriæ*, § 1 à 5, p. 335.
(4) *De doctâ ignorantiâ*, *ibid.*, p. 7.—*De venatione sapientiæ*, c. 36.

» dre, c'est assimiler. L'âme est donc de sa nature » *assimilative*; elle s'assimile par les sens aux objets contingents, par la raison aux objets rationnels : c'est ainsi que la cire s'applique sur le » sceau (1). L'intellect descend dans la raison, » comme la lumière dans l'œil. Comprendre et » aimer se confondent l'un dans l'autre (2). »

« L'objet connu et la connaissance sont semblables l'un à l'autre. La connaissance intellectuelle » est universelle. La connaissance sensible est une » connaissance *contractée* (réduite, limitée) ; la première seule est intuitive; l'intellect se connaît » en se contemplant dans Dieu même (3). »

« La raison humaine ne peut atteindre par » elle-même aux essences. Nous ne connaissons » donc que des approximations, que des images ; » notre science terrestre et profane ne repose que » sur des signes, elle ne consiste que dans de » simples conjectures. Les modes de connaissances » varient donc comme les signes : il y a des signes » naturels, ce sont les impressions reçues par les » sens ; il y a des signes artificiels, c'est la parole » et l'écriture. Les signes naturels ne manifestent » que la scène momentanée et mobile du monde

(1) *De possest.*, *ibid.*, p. 253.—*Cribrationis alchoran*, l. II, *ibid.*, p. 899.—*De idiotæ mente*, l. III, p. 158.

(2) *Exercitationum* l. V, p. 504 ; l. VII, p. 584.

(3) *De idiotæ mente*, l. III, *ibid.*, p. 152.—*Compendium*, c. 2. — *De doctâ ignorantiâ*, l. III, c. 4. — *De filiatione filii Dei libellus*, p. 126.

» extérieur. On est porté à croire que les termes du » langage sont une fidèle configuration des choses; » Aristote a mis tous ses soins à leur procurer » cette fidélité; mais leur valeur est nécessaire- » ment très imparfaite, et, de là, les dissentiments » des savants. Les conjectures dérivent de notre » intelligence, comme le monde réel de la raison » infinie et divine; car, lorsque l'intelligence hu- » maine, sublime similitude de Dieu, participe, » autant qu'il lui est possible, à la fécondité de la » nature créatrice, elle tire de son sein, comme » d'une image *de la forme toute-puissante*, les notions » rationnelles, à l'imitation des choses réelles. » Ainsi l'intelligence humaine est la forme du » monde conjectural, comme la raison divine est » celle du véritable univers. De même que la cause » première, nécessairement *unitriple*, est le prin- » cipe unique de toute multitude, de toute inéga- » lité, de toute division; que de son unité découle » cette multitude, de son égalité cette inégalité, » de sa connexion cette division; de même, aussi, » notre intelligence construit son édifice ration- » nel sur un principe *unitriple*: car la raison seule » est la mesure du nombre, de la grandeur et de la » composition. L'unité produit le nombre en se » multipliant, le nombre produit l'inégalité et la » grandeur; l'unité rallie le multiple en un fais- » ceau, et opère ainsi la composition. Voilà pour- » quoi les animaux ne peuvent compter. Le nom- » bre n'est autre chose que la raison expliquée.

» Le nombre est l'exemplaire symbolique des choses (1). »

« La vraie perfection de l'entendement s'obtient donc par cette *théophanie* qui descend dans notre esprit, en remonte incessamment, pour s'approcher de l'assimilation avec l'unité infinie (2). »

Nicolas de Cusa, dans plusieurs écrits, a exposé sa doctrine sous la forme du dialogue, à la manière des platoniciens. Son style est concis, énergique même, mais austère et sans élégance; il emploie fréquemment le secours des figures géométriques, et presque constamment des comparaisons empruntées aux sciences mathématiques. Une doctrine aussi ardue demandait le secours d'un langage clair, et celui de Nicolas de Cusa est fort obscur. Cependant, au travers même de cette obscurité, au milieu des abstractions de l'idéalisme transcendental qui caractérise son système, on y démêle parfois des conceptions fortes, des vues profondes sur les opérations de l'esprit humain. Ce n'était pas une entreprise vulgaire que de reconstruire sur un nouveau plan l'édifice déjà si hardi des Parménide, des Plotin et des Proclus, et de l'avoir aussi étroitement identifié à la théologie chrétienne, sans cependant avoir porté au-

(1) *De venatione sapientiæ*, c. 23.—*De ludo globi*, l. II, p. 235. —*Compendium*, c. 2.—*De conjecturis*, l. I, c. 2, 3, 13.

(2) *De conjecturis*, l. II, c. 16.

cune altération dans ses éléments. On dirait qu'il a voulu faire, sous ce rapport, du système des nouveaux platoniciens, le même emploi que les scolastiques avaient fait de la doctrine d'Aristote.

Le cardinal Nicolas de Cusa florissait vers le milieu du XVe siècle; il précéda Marsile Ficin, et cette circonstance relève le mérite relatif de ses travaux. Métaphysicien, il ouvrit la voie à Jordan Bruno; géomètre, il pressentit les découvertes de Copernic. La marche de ses idées a quelque chose de semblable à celle que nous pouvons, dans l'antiquité, attribuer à Pythagore.

Au commencement du XVIe siècle, parut un homme que la nature avait doué de tous les talents, de toutes les dispositions propres à lui faire obtenir le titre de philosophe original, qui lui-même y aspira avec une vive ardeur, mais qui cependant ne sut le mériter que bien imparfaitement, entraîné qu'il était par l'inconstance de son humeur et la mobilité de son imagination, avide d'ailleurs de tout embrasser, et laissant évanouir dans cette dissémination de ses forces l'énergie nécessaire pour devenir créateur, malheureusement contrarié aussi par les vicissitudes de tous genres auxquelles sa destinée fut en proie, et par les adversités dont l'accabla la fortune. On a mieux conservé le souvenir de la vie de Jérôme Cardan que celui de ses écrits, quoique ceux-ci ne forment pas moins de dix énormes volumes

in-folio, et peut-être en partie pour cette raison même. La vie de Cardan fut si extraordinaire et si agitée, qu'elle a presque l'intérêt du roman; elle excite une curiosité que ses ouvrages aujourd'hui ne pourraient faire naître, ou que du moins ils ne pourraient satisfaire qu'au prix d'une patience peu commune. La singularité de sa vie n'est pas, d'ailleurs, sans rapport avec le caractère de ses écrits; elle sert quelquefois à en expliquer la tendance. Celle-là, comme ceux-ci, nous montrent un homme impatient d'agir, de connaître, de changer, dont l'inquiétude, l'agitation, les bizarreries, les contradictions elles-mêmes, devaient servir à donner un certain mouvement aux esprits, à éveiller autour de lui de nouvelles idées, alors même qu'il ne savait pas les concevoir, ou du moins les achever. On ne reconnaît pas en lui un de ces flambeaux qui éclairent la région de la science; c'est une sorte de vent impétueux qui la traverse, qui ébranle et déplace.

Jérôme Cardan a beaucoup entrepris, beaucoup entrevu, beaucoup proposé; mais il n'a suivi, ni même conçu aucun plan. Ses idées sont à lui; elles sont souvent inattendues; quelquefois elles pourraient être fécondes: mais elles ne sont jamais coordonnées; elles sont même rarement en accord. Il passe des excès de la témérité à ceux de la crédulité; tour à tour il se montre superstitieux et devient suspect d'athéisme. Cette dernière accusation, il est vrai, prodiguée sou-

vent avec tant de légèreté, est assez démentie par ses ouvrages, et en particulier par l'hymne qui termine le 3e volume de leur recueil.

Un grand nombre de savants se sont exercés sur les écrits de cet homme extraordinaire, auquel ses ennemis eux-mêmes n'ont pu refuser les dons du génie; mais personne n'a entrepris de résumer sa doctrine, et l'histoire de la philosophie, qui lui assigne un rang parmi les philosophes originaux, n'a point encore tracé l'inventaire des acquisitions que peut lui devoir la science. C'est qu'en effet, ainsi que nous venons de le dire, ses idées sont tellement éparses, incomplètes, qu'elles se refusent à être coordonnées dans un système régulier. Il n'est peut-être pas un sujet dans les sciences physiques, mathématiques ou morales, qu'il n'ait traité ou du moins effleuré; mais ses découvertes ne sont que des aperçus. C'est ainsi, par exemple, qu'à l'occasion d'un sourd-muet de naissance qui, suivant Georges Agricola (1), avait appris à lire, à écrire, et qui exprimait tout ce qu'il voulait par ce moyen, Cardan remarque fort bien que pour le sourd-muet la lecture peut remplacer l'ouïe, l'écriture peut remplacer la parole, et qu'il s'agit seulement d'associer les idées, un ordre de signes à un autre. Mais, après avoir saisi un principe si fécond et qui aujourd'hui en-

(1) *De inventione dialecticæ*, l. III.

core est si nouveau pour beaucoup de gens, il ne s'arrête pas un seul instant à en développer les corollaires (1). Souvent même sa pensée n'est pas achevée, et son style incorrect et rude ferait croire qu'il s'occupait, en écrivant, de tracer des notes pour son propre usage, plutôt que d'exposer ses idées pour l'instruction de ses lecteurs.

Le problème favori des nouveaux platoniciens, celui qui embrasse les rapports de l'*un* et du *multiple*, problème sur lequel l'attention des penseurs venait d'être rappelée, occupe fréquemment Cardan. Il a reconnu le rôle essentiel que joue l'unité, soit dans le système général des êtres, soit dans la sphère des conceptions de l'esprit humain. Il a vu qu'elle occupe nécessairement le sommet de l'échelle des causes; il a vu que le caractère propre de l'intelligence est de rappeler la variété à la simplicité, comme les rayons à leur centre. Il a consacré un traité spécial à cette considération (2). Mais la doctrine de *l'absolu* avait trop de simplicité et de rigueur pour convenir à un esprit tel que le sien. Aussi, les fonctions qu'il assigne à l'unité ne consistent-elles point à absorber la multitude, mais à la produire ou à la régir, et il a ébauché sous ce rapport les grandes

(1) *Paralipomenon*, l. III, c. 9, t. 10 de ses œuvres, p. 462.
(2) *De uno*, t. I, p. 277.

vues développées plus tard par Leibniz. « Tout » n'est pas renfermé dans l'*un* comme sa partie ; » il en dérive comme son produit. La cause pre» mière seule *est*, parce que seule elle existe né» cessairement (1). La pluralité ne peut exister, si » elle ne dérive d'un principe unique (2). Tout » tend à l'unité, comme à son terme. Ce qui est bon » est un, ce qui est multiple est mauvais ; chaque » chose se perfectionne à mesure qu'elle se réduit » à l'unité. L'unité est la source de l'ordre, et, par » cela même, la lumière de l'esprit : c'est ainsi que » l'intelligence est à la fois une et toutes choses (3). » L'unité réelle du monde, comme celle du règne » intellectuel, n'est pas dans l'identité, mais dans » l'ordre (4). »

« Cet ordre qui fonde les rapports de la variété à » l'unité, et de la mobilité à la permanence, re» pose sur deux grandes lois qu'avaient déjà pro» clamées les anciens : la sympathie et l'antipa» thie. L'une combine, l'autre dissout. L'âme est » le principe d'action; elle est une substance éter» nelle, unique ; elle se répand dans tous les êtres » animés, sans se diviser : mais cette âme n'est » point l'esprit, l'entendement; ce dernier prin» cipe est individuel. » Cardan lui donne le nom

---

(1) *Hyperchen*, § 3, 12, 24, 25, t. I, p. 281 et suiv.
(2) *De uno*, p. 280.
(3) *Ibid.*, p. 277.—*De rerum varietate*, t. III, c. 37.
(4) *Ibid.*—*De naturâ*, t. II, p. 283.

de *mens*, ainsi que l'avait fait Nicolas de Cusa (1).

Jérôme Cardan a adopté une sorte d'éclectisme relativement à la théorie fondamentale de la connaissance humaine. Il assigne trois sources à cette connaissance : les principes, les sensations, et les déductions tirées des uns et des autres. « Les » connaissances sensibles sont de quatre ordres : le » premier est celui de la connaissance extérieure ; » le second, celui de l'image retenue par la mémoi- » re ; le troisième, celui de l'association (*junctio*) ; le » quatrième, celui du jugement. L'âme exerce qua- » tre fonctions : elle reçoit, elle conserve, elle con- » naît, elle juge. L'âme voit, et en même temps elle » perçoit qu'elle voit. L'intellect est identique avec » son objet. Il y a huit genres de connaissances qui » ne trompent point : les principes, les notions » transcendantes ou universelles, les notions des » êtres incorporels, celles des êtres corporels et » incorruptibles, celles des êtres mortels, les ab- » stractions, simple ouvrage de l'esprit, les arts » didactiques, comme la dialectique, la rhéto- » rique, etc., enfin les arts pratiques, comme la » médecine, l'architecture, etc. (2). »

Jérôme Cardan a semé dans ses nombreux écrits plus d'une réflexion judicieuse sur les causes de nos erreurs, de nos dissentiments, des il-

---

(1) *De animâ*, t. II, p. 277.—*De subtilitate*, l. XIV, t. III, p. 581. —*Paralipomenon*, l. III.

(2) *De subtilitate*, l. XIV.—*De inventione*, t. X, p. 92.

lusions des sens; il a marqué avec sagacité les limites alors trop peu connues entre la dialectique et la science dont cet art n'est que l'instrument (1). Il n'a pas craint d'accuser d'incertitude cette philosophie première qu'on confondait alors avec la théologie (2). Il s'est surtout élevé avec beaucoup d'énergie contre l'abus de l'autorité dans les matières qui appartiennent à la raison. Mais il a en même temps répété, en se les appropriant, toutes les maximes des mystiques sur la contemplation et l'extase. « Nous ne vivons réel» ment, a-t-il dit, que dans la contemplation de » Dieu (3). » Heureux encore s'il s'en était tenu là, et s'il n'avait entrepris de se rendre l'apologiste de la démonologie, de la magie, de l'astrologie et de tous les arts occultes.

Cardan était mathématicien et médecin, et quelque graves qu'aient été les écarts auxquels l'a entraîné son imagination, il a fourni aux sciences physiques le tribut de quelques observations utiles ; il a concouru à les faire sortir enfin des fausses voies où les avaient engagées les traditions péripatéticiennes.

Jérôme Cardan se place, dans l'ordre des temps, entre Nicolas de Cusa et Jordan Bruno; mais ces deux derniers se suivent immédiatement dans

---

(1) *Dialecticæ*, p. 1, t. 1.

(2) *Paralipomenon*, l. XVII.

(3) *De rerum varietate*, c. 57.—*Theonoston*, l. XII.—*De subtilitate*, l. XIV.

l'ordre des idées. Jordan Bruno a puisé aux mêmes sources que le cardinal; il est parti des mêmes principes; il s'est formé lui-même à l'école de ce moderne Pythagore; non-seulement il en reproduit les idées, mais il en répète souvent les expressions et les formules. Dans Nicolas de Cusa nous reconnaissons une branche sortie de la souche antique de Plotin; dans Jordan Bruno, un rejeton sorti à son tour de cette branche nouvelle, mais qui s'élance de toutes parts en poussant des rameaux touffus. Cependant le métaphysicien de Trente est demeuré presque inconnu, ou du moins a été promptement oublié, tandis que Jordan Bruno a acquis une grande célébrité. Depuis trente ans surtout ses systèmes ont excité une curiosité toute nouvelle dans une portion de l'Europe savante; mais le nom de son maître est à peine rappelé, et l'on ne paraît pas avoir encore remarqué les rapports qui existaient entre le maître et le disciple. Nicolas de Cusa vécut paisible, honoré, n'éprouva aucune contradiction, n'excita aucun scandale; il fut revêtu des suprêmes honneurs de l'Eglise. Jordan Bruno vécut errant; longtemps suspect, enfin persécuté, saisi par le bras de l'inquisition, il périt à Rome sur un échafaud, et la postérité hésite encore à prononcer, non si cette sentence fut ou non barbare, mais s'il ne fut pas lui-même le plus dangereux des novateurs. C'est que Nicolas de Cusa se renferma dans les notions fondamentales du sys

tème, et que Jordan Bruno en pressa toutes les conséquences. Nicolas de Cusa, ne saisissant de cette haute abstraction que le côté mystique, s'efforça de la mettre en accord avec les dogmes de la croyance réligieuse, et eut le bonheur d'y réussir : Jordan Bruno, embrassant tous ses rapports à la fois, vint au contraire heurter de front cette même croyance, et se plut à y joindre tous les genres de paradoxes, comme à l'accompagner du langage de la satire. Ni l'un ni l'autre ne furent bien compris de leurs contemporains : on ne prévit pas où pouvait conduire la théorie du premier ; on s'exagéra ce qui paraissait résulter de la tendance propre à la doctrine du second. Ajoutons que la conduite publique de l'un fut aussi mesurée, aussi sage, aussi pure, que celle de l'autre fut imprudente, téméraire et passionnée ; que l'un spéculait tranquillement dans la solitude, et que l'autre parcourait l'Europe, enseignant, discutant, attaquant l'enseignement reçu ; l'un ne traita que des doctrines, l'autre attaqua les institutions et les personnes ; enfin, dans l'intervalle de temps qui s'était écoulé entre l'un et l'autre, les controverses relatives aux innovations religieuses avaient pris naissance ; l'attention était éveillée ; on jugeait davantage, on jugeait plus sévèrement ; ce qui ne paraissait, un siècle auparavant, qu'une pure conception systématique, se présentait plus tard comme une atteinte aux institutions existantes.

Une imagination ardente et l'enthousiasme le plus exalté, réunis à une haute faculté d'abstraction, à une prodigieuse subtilité d'esprit ; une fécondité inépuisable, secondée par une infatigable persévérance ; un zèle courageux pour les intérêts de la vérité, un amour sincère pour la vertu, mais des passions impétueuses, une excessive vanité, une mobilité inquiète, le goût du sarcasme, tels étaient les traits dominants du caractère de Jordan Bruno. Son style offre un mélange de versification incorrecte et de prose quelquefois poétique, un langage obscur, chargé de métaphores, précipité comme ses actions, encore hérissé de la terminologie de l'école. Il a lu, médité les sages de l'antiquité et les docteurs du moyen âge ; il s'est exercé dans les sciences mathématiques et dans les arts occultes ; il parcourt toutes les universités de l'Europe, cherchant partout un auditoire, des disciples, ne pouvant se fixer nulle part. Il s'adresse aux savants, aux professeurs, aux princes, aux rois, aux empereurs ; partout il attaque avec violence et les doctrines reçues et leurs organes ; partout il se crée des ennemis ; il aspire à la gloire la plus pure, et n'obtient qu'une renommée équivoque. L'infortuné vient expier sur les bûchers de l'inquisition ses imprudences, ses torts ou ses erreurs, erreurs qui, dans leurs conséquences, seraient dangereuses sans doute, surtout si elles étaient intelligibles, mais qui, dans leur auteur, n'étaient rien moins que coupables.

Il ne rencontre que dans la tombe ce repos et cette paix qui lui semblaient être le terme de la sagesse.

Dans cet homme, le plus extraordinaire qu'ait produit la philosophie moderne, nous voyons revivre tout ensemble et Pythagore, et l'antique école d'Elée, et le néoplatonisme, et les mystiques, et la cabbale, et Raymond Lulle. Il prodigue ses éloges à Xénophane, à Parménide; il justifie Héraclite, il célèbre Plotin; il s'appuie sur cet Avicebron que nous n'avons plus; il rend hommage tout ensemble à Gilbert de la Porée, à saint Thomas, à Nicolas de Cusa et à Cornelius Agrippa; il vante et il adopte les découvertes récentes de Copernic (A). Enfin, quoiqu'il ne cesse de combattre Aristote, ses commentateurs et les scolastiques, avec une véhémence emportée, il s'empare de leurs nomenclatures, il dérobe quelques idées à Averroës lui-même. Nous voyons en quelque sorte en lui seul un résumé de tous ces systèmes. Il ne les a pas seulement conciliés; il les a presque identifiés; il les a complétés, perfectionnés. L'unité absolue, réalisée par un idéalisme objectif, en d'autres termes, le panthéisme spirituel, trouve en lui le plus ardent de ses promoteurs, le plus franc de ses panégyristes, le plus explicite de ses interprètes, celui qui a donné le plus de développements à ses motifs, à ses formes, à ses corollaires.

Par quels nœuds a-t-il rassemblé tous ces élé-

ments divers? Comment a-t-il pu rajeunir et achever cette vieille hypothèse qui nous était apparue au berceau même de la philosophie? Par quels artifices a-t-il pu en déguiser et les choquantes contradictions qu'elle renferme, et l'arbitraire qui en vicie les fondements? Ne cherchez point dans les nombreux écrits de Jordan Bruno la trace fidèle de la marche de ses méditations. Dans chacun d'eux, il s'adresse à ses disciples ou plutôt aux néophytes qu'il veut initier. Partout où il se montre, dans ses rapides apparitions, il veut exposer la substance de sa doctrine dans un tableau sommaire; ces écrits divers se répètent donc à peu près les uns les autres, et toujours sont empreints de la forme didactique. Avec une méthode en apparence rigoureuse, mais ordinairement synthétique, il accumule les axiomes, il emploie jusqu'à l'excès l'artifice des nomenclatures, des tableaux figuratifs, des terminologies nouvelles, des figures les plus bizarres, des divisions les plus multipliées et les plus oiseuses; il se perd et vous perd avec lui dans ces cadres innombrables qu'il s'est créés à plaisir. La régularité est dans les compartiments extérieurs, pendant que le désordre est dans les idées. Disciple trop fidèle de Raymond Lulle, s'il est redevable à cet art puéril d'une facilité incroyable pour combiner les termes, pour reproduire la même idée sous mille aspects, il abuse encore d'un art qui était déjà lui-même un grand abus

de la logique; et lorsqu'au travers des épaisses ténèbres qui dérivent tout ensemble et de ses vues et de son langage, un rayon de lumière vient tout-à-coup vous pénétrer dans ses productions, ou lorsque par les efforts d'une attention persévérante vous parvenez à saisir sa pensée, vous y découvrez un mélange bizarre de paradoxes absurdes, de conceptions frivoles et de vérités profondes. Si l'on veut exposer son système avec quelque fruit pour l'histoire de la science, il faut le dégager de l'immense appareil dont il l'a inutilement embarrassé; il faut ensuite chercher à se rendre compte de la manière dont il a procédé lui-même, et refaire ainsi en quelque sorte son ouvrage en pénétrant, s'il est possible, dans les secrets ressorts de l'instrument qui l'a produit.

Jordan Bruno se sépare, par un divorce éclatant, de tout enseignement reçu; il a dépouillé cette crédulité qui se fonde sur l'habitude; il a brisé les liens de cette servitude intellectuelle qui accepte comme des lois les arrêts de l'autorité dans les matières philosophiques; il a réclamé les droits de la raison humaine et senti toute sa dignité. Le nombre de ceux qui soutiennent une opinion ne lui en impose point; cette multitude subjuguée par un seul maître est à peine un individu à ses yeux; il n'a point assez d'expressions pour témoigner le mépris que lui inspire le profane vulgaire; il croirait être ingrat envers la divinité qui l'a doué des sens et de l'intelligence, il

se regarderait comme indigne des dons qu'il en a reçus, s'il voyait par les yeux d'autrui. Il a été constitué juge dans la grande cause de la vérité. Il a abdiqué tous les préjugés; il regarde comme également douteux et ce qu'on traite de plus absurde, et ce qu'on proclame comme le plus évident, afin de ne rien admettre en philosophie qui ne soit fondé sur la raison seule. Il abhorre surtout cet esprit de secte qui n'engendre que la dispute et qui viole la grande loi de l'amour, loi conforme à la nature universelle, dont l'influence partout répandue devait entretenir une philanthropie générale. Dans cette guerre perpétuelle entre la lumière et les ténèbres, entre la science et l'ignorance, héros de la cause sacrée, il brave la haine, les clameurs, les insultes et les périls. Il considère d'un œil intrépide et les ombres qui l'assiégent, et la destinée qui l'attend. Et déjà, libre et affranchi, il prend son vol, il s'élance au delà des nuées, au-dessus de la région des orages (1).

Dans ce début intrépide, il a seulement négligé de se défier de lui-même. Il y a plus, tout respire en lui une confiance sans bornes dans ses propres forces.

Quel sera l'objet de ses méditations? Quelle

---

(1) *Articuli* 160; dédicace à l'empereur Rodolphe II. — *De monade*, vers qui servent de prélude, etc.

sphère embrassera son essor audacieux? Quelles limites saura-t-il s'imposer? Il n'aspire à rien moins qu'à saisir le système entier des êtres, la vaste chaîne qui le compose, à pénétrer dans le mystère de toute existence et de toute production. Dieu, la nature, l'homme, leurs rapports mutuels, voilà ce qu'il se promet de contempler. Écoutons-le nous exposer lui-même le but qu'il suppose à la philosophie, la tendance qu'il lui prête, la route qu'il lui trace, les moyens qu'il met à sa disposition, les points de départ qu'il lui assigne. Il nous révèlera ainsi ses propres desseins, le sentiment qui l'anime, les espérances qu'il a conçues, et la direction qu'il a suivie :

« Tout être tend, d'après la loi de sa nature, au » but de sa destination; plus cette nature est par- » faite, et plus aussi ce but se rapproche du bon. » Seul entre tous les êtres, l'homme semble ap- » pelé à la fois vers deux buts contraires, dont » l'un consiste dans le bien-être de son corps, » l'autre dans le perfectionnement de son âme. Il » habite en deçà des confins du temps; il est placé » entre le monde intellectuel et le monde sensi- » ble, entre le type primitif et son image; il par- » ticipe à deux natures, il sert d'intermédiaire » entre deux extrêmes; cependant son but pro- » pre, sa destination véritable, appartiennent » essentiellement à l'intelligence : car son corps » est limité, dépendant; ce n'est qu'un instrument. » Son âme, au contraire, simple, libre, et renfer-

» mant quelque chose de divin, domine sur la ma-
» tière corporelle, et, tirant d'elle-même le principe
» de sa vie, illimitée dans son expansion, comme
» dans sa force, atteint à l'éternelle vérité. Elle as-
» pire à la suprême vérité, comme au bien suprê-
» me. Elle ne peut se contenter de ce qui n'est que
» partiel et temporaire; elle veut ce qui est par-
» tout et toujours. L'homme est donc appelé à
» l'investigation du grand tout; son regard s'élève
» aux cieux, interroge les mondes; il y contemple,
» comme dans un tableau, comme dans un mi-
» roir, l'image des lois par lesquelles la bonté su-
» prême a coordonné ses vastes plans; il y entend
» retentir les accords de l'éternelle et sublime har-
» monie. L'unité et l'absolu, qui n'est autre que
» l'unité, voilà le centre de ce dessein, l'accord qui
» préside à ces concerts, la condition essentielle
» qui constitue le tout, et le but vers lequel sont
» dirigées toute philosophie, toute étude de la
» nature. Tel est aussi le terme vers lequel ont
» conspiré tous les sages. L'esprit, dans ses opéra-
» tions, part de l'unité et y retourne; il divise et il
» compose. Cette unité seule est le principe du
» beau et de toute perfection, et nous l'imitons en-
» core dans nos ouvrages, lorsque nous ne l'admi-
» rons plus dans sa source première (1). Cepen-

(1) *De innumerabilibus*, p. 148 à 152. — *Della causa, principio e uno*, § 12, 13.

» dant de nombreux obstacles nous arrêtent dans » cette haute investigation. Les uns sont acciden- » tels, particuliers à certains individus. Peu » d'hommes sont dignes et capables de sentir et de » déployer tout ce qu'il y a de divin en eux-mêmes, » et d'exécuter cette héroïque entreprise; l'imita- » tion, l'intérêt personnel aveuglent, égarent le » plus grand nombre. D'autres obstacles sont in- » hérents à la condition humaine; car nous ne » pouvons atteindre directement au premier prin- » cipe, à la première cause; nous ne pouvons con- » cevoir l'absolue unité. Il nous est permis seule- » ment de reconnaître son existence, d'en consi- » dérer les reflets (1). »

Le célèbre traité des causes a sans doute servi de guide à Jordan Bruno dans ses démonstrations fondamentales: « Tout a un principe et une cause, » hors la première cause et le premier principe. Il » y a sans doute une différence entre *cause* et *prin-* » *cipe*. Le principe est pour un être le fondement » intérieur, la source de l'existence possible; la » cause est le fondement extérieur, la source de » l'existence réelle: mais ces deux caractères se » réunissent et se confondent dans le premier des » êtres; par cela même qu'il est nécessaire, la » possibilité et la réalité ne peuvent s'y séparer. » Le changement ne s'opère que dans les apparen-

(1) *De innumerabilibus*, p. 649.—*De imaginum, etc., compositione.* —*Della causa*, etc, § 1.

» ces extérieures; il n'atteint point la substance.
» La substance suppose la *forme* et la *matière*, c'est-
» à-dire une force qui s'exerce, et un sujet sur
» lequel elle s'exerce; cette *matière* doit être éter-
» nelle, réelle et parfaite; une *forme* primitive et
» générale lui correspond; quoique ces deux élé-
» ments soient distincts, ils se réunissent dans le
» premier être : la puissance et l'action, en lui, ne
» sont qu'un. Chaque être sensible suppose un
» sujet; chaque être intellectuel en suppose un
» également; il faut remonter, dans chacun de
» ces deux ordres, à un sujet primitif. Mais, au
» sommet de l'échelle, les deux sujets se réunis-
» sent encore, ou plutôt, l'un se confond et dis-
» paraît dans l'autre. Car le premier être n'est
» point mixte; il est pure intelligence. Il n'y a
» donc qu'une seule substance universelle, comme
» il n'y a qu'un principe, qu'une cause véritable-
» ment dignes de ce nom; tous les êtres et tous
» les modes sont en lui. *Tout est donc un, comme*
» *l'un est tout* (1). »

Jordan Bruno donne encore à cette démonstration la forme mathématique, ou plutôt il soumet la métaphysique entière aux sciences mathématiques; il transporte celles-ci dans celle-là avec leurs théorèmes, leur langage, leurs figures. Ici la substance devient le *minimum* ou la *monade*.

---

(1) *Della causa, principio e uno*, § 1, 2, 7, 9, 10, 17. — *Dell' infinito*, etc., § 19.

« Tout composé suppose un simple ; le nombre » n'est que le produit de l'unité. Le point en se » mouvant engendre la ligne, comme la ligne en- » gendre la surface. Les œuvres de la nature, » comme celles de l'art, ne peuvent se résoudre » à l'infini ; il y a donc un élément primitif. — » On ne peut expliquer la géométrie que par la » notion du *minimum*. L'individu est le *minimum* » et la mesure la plus générale. Rien n'existe donc » véritablement que le *minimum* et l'individu ; le » *minimum* est la première *matière* et la première » *substance*. Toute la force des corps est dans la » sphère ; celle de la sphère, dans le cercle ; celle » du cercle, dans le centre. Toute puissance ré- » side donc dans le *minimum*, quoiqu'elle y soit » cachée à nos yeux et peut-être à ceux des im- » mortels. L'expansion du *minimum* ou du cen- » tre dans sa circonférence est la génération. » Aussi, tout ce qui se montre composé, sensible, » commensurable, dissoluble, n'est qu'un dans » l'être simple, primitif, constant, immuable, » éternel, seul véritable. La vérité elle-même est » le principe et la fin, le commencement et le » terme, l'*alpha* et l'*oméga*. Ce qui n'est pas un » n'est rien. L'un est vrai, le multiple n'est qu'un » accident, un néant. Hors de la monade, il n'y » a rien de réel. La monade seule est vraie, le nom- » bre n'est qu'un nom, la figure n'est qu'une qua- » lité extérieure. Ce ne sont pas là seulement les » principes fondamentaux de la géométrie, ce sont

» ceux de la science universelle. Dieu est la mo-
» nade des monades; il est l'*entité des êtres;* car
» c'est par la monade que tout est un, c'est par
» elle que tout est (1). »

« L'être infini, l'être unique, en même temps
» qu'il est la substance essentielle, qu'il est la
» monade, est non-seulement une intelligence,
» mais il est l'*idée* elle-même, l'idée par excel-
» lence. » Bruno tire de cette considération un argument ingénieux en faveur de sa proposition fondamentale : « Tout ce qui n'est point le ré-
» sultat de la nécessité, tout ce qui est le produit
» d'un dessein, suppose la notion antérieure de
» l'objet. Ainsi, l'idée précède la chose comme sa
» cause; il faut remonter à une *idée* primitive qui
» coordonne toutes les autres, à une idée unique
» dans l'intelligence divine, de laquelle dérivent
» les idées distinctes dans les intelligences subor-
» données; cette idée n'est autre que la sub-
» stance; cette *idée* sera le principe *effectif, surna-*
» *turel, substantifique, superessentiel.* Il sera la cause
» première; car cette cause est à la fois efficiente,
» formelle et finale (2). »

« Et loin que les contrastes qui se manifestent
» de toutes parts donnent un démenti à cette

(1) *Articuli* 160, membrum I, II, III, § 18 à 40.—*De monade*, préface.—*De minimo*, p. 10, 16, 17.

(2) *De imaginum, etc., compositione*, l. I.—*Della causa*, etc., § 3, etc.—*De umbris idearum*, intentio 7, 23, 24.

» unité et contraignent d'admettre un double prin-» cipe, ces contrastes eux-mêmes font ressortir » l'unité absolue avec un nouvel éclat; car tous les » contraires viennent s'accorder et coïncider dans » l'être unique. » Bruno cherche à établir cette proposition par des exemples et des preuves tirés non-seulement des sciences mathématiques, mais aussi de l'expérience. « La naissance et la » mort, l'amour et la haine, ne proviennent-ils » pas d'une même cause? Le *minimum* et le *maxi-» mum* se confondent l'un dans l'autre; ces deux » extrêmes limites de toutes choses convergent au » même point; il faut, pour pénétrer les plus pro-» fonds secrets de la nature, découvrir ce point de » réunion, et surtout apercevoir comment les con-» traires jaillissent de cette source commune (1). »

Ainsi s'établissent l'ordre général, la gradation des êtres, et ce que Bruno appelle la grande chaîne d'or qui unit tous les phénomènes. Pour revêtir des formes de la beauté cet immense ouvrage, la variété n'était pas moins nécessaire que l'unité; mais, par leur heureuse combinaison, la multitude de ces phénomènes, en apparence confuse, se résout en une céleste et éternelle harmonie (2).

---

(1) *Della causa*, etc., § 16, 17.—*Articuli* 160, membrum III, § 26. —*De umbris idearum*, intentio 21.—*De minimo*, p. 17.

(2) *De umbris idearum*, intentio 7.—*De triginta idearum conceptibus*, conceptus 2, 13.—*De monade*, préface.

« Le même principe de l'univers se manifeste, » s'organise, se déploie avec une fécondité iné- » puisable dans tous les règnes de la nature, » comme dans la pensée de l'homme. Tous les » êtres dérivent les uns des autres et se perdent » dans l'absolue unité, dans la lumière qui est » l'intelligibilité des choses, dans le *même*, le » stable, l'éternel. Les êtres sont ou métaphysi- » ques, ou physiques, ou logiques : Dieu, la na- » ture, l'art. Les *idées* qui se rapportent à cette » *idée* simple, principe, substance, qui est Dieu » même, les idées, seule réalité, sont avant la » nature ; la nature ne renferme que les *vestiges* » *des idées;* l'entendement, qui vient à la suite de la » nature, ne contient que leurs *ombres*. Il y a donc » trois intelligences : l'intelligence divine, celle » de la nature, celle de l'homme. L'œuvre entière » de la divinité s'exécute par une puissance in- » tellectuelle qui se développe de degrés en de- » grés, se manifeste de signes en signes ; la na- » ture imite la divinité ; l'intelligence humaine » imite la nature (1). »

Ainsi, dans le système de Bruno, la gradation n'est qu'apparente, l'identité seule est réelle. Il n'y a pas de production effective; il n'y a que manifestation, illustration, annotation. Aussi n'y a-t-il, à ses yeux, que ce qu'il appelle les *êtres*, les

---

(1) *De umbris idearum*, intentio 7, 9, 10, 26, 28. — *De imaginum, etc., compositione*, l. I.—*Della causa*, etc., § 4.

êtres réels, vrais, les substances qui se réduisent, comme on l'a vu, à l'*unité absolue*, et les *accidents* ou simples *indications* (1).

On voit pourquoi nous avons caractérisé ce système comme un panthéisme spirituel; car, loin d'identifier la divinité avec la matière corporelle, il anéantit celle-ci, il lui refuse toute existence positive; il ne reconnaît de réalité que dans l'intelligence; il ne reconnaît comme existante et vraie qu'une intelligence unique. On voit aussi pourquoi nous l'avons caractérisé comme un individualisme objectif; car il n'admet d'autre substance que l'*idée :* mais cette idée, c'est Dieu même. Dieu est le principe de l'être, la source des genres, l'intelligence, l'être par essence, l'un, le vrai, le destin, la raison, l'ordre :

Entis principium, cunctarum fons specierum;
Mens, Deus, ens, unum, verum, fatum, ratio, ordo (2).

« La nature (constamment personnifiée par » Bruno) exécute quatre opérations : elle or» donne, elle assemble, elle meut, elle réfère. » Elle est un miroir vivant dans lequel se réflé» chit l'image de la divinité, qui contient l'idée » comme sa *cause principe*. L'univers est la nature » non engendrée; il est tout ce qu'il peut être, » parce qu'il comprend la matière universelle, la

---

(1) *De imaginum, etc., composit'one*, l. I.
(2) *De innumerabilibus*, les deux derniers vers.

» forme générale, éternelle. Dans sa manifestation » seulement, il reste incomplet, parce qu'il ne s'é» puise pas, et il n'est plus que l'image du premier » principe. L'univers réel est un, infini, immua» ble, indivisible; *son centre est partout, sa circonfé» rence nulle part* (1). » Bruno a composé plusieurs traités presque entièrement destinés à justifier cette proposition : *Dell' infinito, universo e mondo*, — *De triplici minimo et mensurâ*, — *La cena delle ceneri*. « C'est » par des preuves métaphysiques, dit-il, que » cette vérité doit être établie; car le principe de » la certitude des connaissances ne peut se trou» ver dans les sens (2). » Ces prétendues preuves métaphysiques, qu'on peut voir dans les écrits de Bruno, sont peu de chose; elles roulent en partie sur ce qu'on appelle une pétition de principes, en partie sur des suppositions gratuites : « Dieu » n'a pu que créer un univers infini, ou ne rien » créer; car il ne pouvait rien produire qui ne fût » parfait et accompli (3). » Cependant Bruno veut aussi appeler l'expérience à son secours; il invoque l'astronomie, la physique générale. Nous ne remonterons point avec lui ces échelles mystérieuses que, nouveau Pythagore, il a essayé de construire avec la théorie des nombres; nous ne

---

(1) *De imaginum, etc., compositione*, l. I. — *Della causa*, etc. 9, 12, 13.

(2) *Dell'infinito*, etc., dialogue 1er.

(3) *Ibid.*, § 9 à 20.

le suivrons point dans ces divisions et sous-divisions infinies dans lesquelles il a classé les diverses espèces de la *matière* et de la *forme*. Nous nous bornerons à indiquer, en passant, qu'il a fait dériver le mouvement de l'univers d'une cause intrinsèque, qu'il a identifié la force avec la substance, et présenté l'hypothèse des tourbillons. Il nous importe davantage de jeter avec lui nos regards sur cette intelligence humaine qui ne reçoit que d'une manière indirecte et lointaine l'*ombre des idées* renvoyée par la nature, après qu'elle a reçu elle-même, à sa surface, les traces de la lumière pure et primitive. On est avide de voir comment, en proposant à l'esprit humain d'aussi sublimes objets, Bruno mesurera les forces de cet esprit lui-même, et comment, après avoir refusé à la raison le privilége d'atteindre à la seule vérité, à la seule réalité, il réussira cependant à lui attribuer un ordre quelconque de connaissances.

C'est à dessein que nous répétons cette expression favorite de Bruno, les *ombres des idées;* car elle définit toute sa théorie de la connaissance humaine, comme elle forme le titre de celui de ses ouvrages où cette théorie est le plus complètement exposée.

« Comment notre connaissance aurait-elle quel-
» que solidité? Elle ne repose que sur des images;
» elle se borne à l'opération de *compter*, et l'unité
» seule est réelle. Notre connaissance ne roule

» que sur les ressemblances et sur les rapports (1). » La lumière, en partant de son foyer naturel, » subit, pour arriver jusqu'à nous, des dégradations » successives, descendant du *superessentiel* à l'es- » sence, de l'essence à l'être, de l'être à ses si- » mulacres, lesquels se produisent ensuite aux » sens ou à la raison. La vérité des ombres, devant » être en raison de leur clarté, croîtra à mesure » que l'esprit s'approchera de la lumière, quoi- » que sans jamais y pouvoir atteindre (2). »

« Il y a deux entendements : l'un qui agit au » dehors, l'autre qui se replie au dedans ; le pre- » mier est la sensibilité ; le second est l'entende- » ment pur, qui s'exerce à la fois et sur les espè- » ces intelligibles et sur l'*entendement extérieur* (la » nature) (3). » Bruno distingue ce qu'il appelle les *intentions des ombres* et les *conceptions des ombres*, et il ne distingue pas moins de trente espèces de chacune. Les premières expriment en quelque sorte le mouvement des ombres, et les secondes leur configuration ; les premières sont censées expliquer la formation des notions, les secondes déterminent les objets de ces notions. Il distingue aussi deux espèces d'ombres : les unes sensibles,

---

(1) *De imaginum, etc., compositione*, l. I.—*De umbris idearum, Proœm.*, vers la fin.— *Della causa*, etc., § 9.

(2) *De umbris idearum*, intentio 7, 8, 9.

(3) *De compendiosâ architecturâ et complemento artis Lullianæ.*

les autres intellectuelles (1). Il y a, suivant lui, neuf opérations par lesquelles l'âme exerce son activité : 1° ce qu'il appelle l'*intention*, c'est-à-dire l'action d'un objet sur le sens intime ou externe; 2° le mouvement imprimé à l'imagination; 3° l'affection passive; 4° le mouvement actif; 5° le jugement (*scrutinium*); 6° l'image de l'espèce propre à être retenue dans la mémoire; 7° ce qu'il appelle l'*intention de cette image*, qui la distingue des autres; 8° l'acte qui rend cette *intention* présente; 9° enfin un dernier jugement qui prononce sur le rapport de cette *intention* à cette image. Dans ce nombre, la cinquième opération, le *scrutinium*, joue le rôle le plus important; elle constitue l'instrument essentiel (2). Cette énumération est sans doute aussi peu lumineuse que peu exacte; mais elle nous offre un exemple utile pour faire juger ce que la psychologie de Bruno offre tout ensemble de vague et de subtil. C'est ainsi encore qu'il donne à l'âme quatre conducteurs : l'amour, l'art, la magie, les mathématiques; qu'il lui assigne quatre objets principaux : la lumière, la couleur, la figure et la forme; qu'il établit quatre modes ou degrés de considérations : la métaphysique, la physique, la logique et la morale; qu'il donne à l'es-

(1) *De umbris idearum*, 1re partie, intentio 17; 2e partie, conceptus 2.

(2) *Ars memoriæ*, f° 20 et suiv.—*De compendiosâ architecturâ, etc.*

prit humain, pour nous servir de ses expressions, douze prosécuteurs, quatre indicateurs, quatre témoins, quatre directeurs, douze princes enfin, ou ministres de la divinité, parmi lesquels les astres occupent le premier rang, comme autant d'intermédiaires entre Dieu et le monde sublunaire. C'est ainsi qu'il attribue ensuite trois sujets ou formes à nos connaissances : les composés naturels, les notions semi-mathématiques, et ce qu'il appelle les *verbaux positifs*. A la suite des formes des êtres naturels, il expose celles de la langue des jugements : de même que la nature a ses signes, dont la lumière est le véhicule, l'âme a ses divers modes d'écriture ou ses alphabets ; mais on cherche en vain la corrélation de ces termes qui devraient se correspondre. Bruno pressent, cherche, essaie la grande hypothèse de l'harmonie préétablie, sans pouvoir réussir à la construire. Il suppose, admet l'hypothèse de certaines *espèces* émanées des objets et introduites dans l'entendement (1). Il admet aussi, avec les péripatéticiens, certaines cellules distinctes dans le cerveau (2). C'est en vain qu'il se propose sans cesse le grand problème : « Quel est le sujet de la » connaissance ? Quel en est l'organe ? » Et pour nous servir de sa langue : « *comment les formes sont-*

(1) *Explicatio triginta sigillorum*, pars II. — *Nova et completa ars reminiscendi, proœmium.* — *De imaginum, etc., compositione*, l. II.

(2) *Nova et completa ars reminiscendi, proœmium.*

» *elles formées ?* » Il ne peut sortir du cercle de ses signes mnémoniques. Ses règles pratiques, qu'il annonce avec une grande ostentation, ne justifient l'attente qu'il a excitée que par leur nombre et leur appareil compliqué; elles se réduisent à une sorte de topique, traduite dans le langage des métaphores et le plus souvent imitée de Raymond Lulle. Cet art frivole, pour lequel il avait conçu une si haute admiration, n'a pas seulement pour lui une valeur logique, mais une valeur métaphysique, comme si ces bizarres compartiments, dans lesquels Lulle a combiné en tant de manières les éléments du dictionnaire de nos langues, représentaient les rapports intrinsèques des êtres. La mnémonique n'est pas seulement pour Bruno un procédé mécanique, imaginé pour rendre le réveil des idées ou des mots plus facile et plus rapide : elle est la logique de la pensée elle-même, car la mémoire est considérée par lui comme le centre de nos facultés, le terme du repos intellectuel (1). Ici encore on peut démêler cependant; au milieu d'une foule de puérilités que Bruno donne sérieusement pour des théories, quelques aperçus féconds et utiles; telles sont, en particulier, ses vues sur l'éducation du sens intérieur. Mais on s'étonne de l'entendre donner pour conseil de commencer, dans l'exposition de

(1) *De compendiosâ architecturâ*, etc.

la vérité, par les objets les plus rapprochés des sens. On remarque aussi quelques-unes de ses vues sur ce qu'il appelle la *contraction* des facultés intellectuelles, c'est-à-dire sur l'énergie que ces facultés acquièrent par leur concentration (1).

Bruno employait l'art de Lulle comme une introduction à sa doctrine, et voilà pourquoi il en a exposé les règles à diverses reprises et sous diverses formes. Il avait compris peut-être combien les formules techniques sont favorables pour accréditer un système, pour enchaîner les adeptes; combien leurs difficultés mêmes donnent de force à l'initiation, en fermant toute retraite à ceux qui y ont été admis, et souvent la font d'autant plus ambitionner qu'elles la mettent à un plus haut prix.

Il semble qu'après avoir apporté un si grand luxe dans les instruments qu'il offre à la raison humaine, Bruno se soit lui-même défié de leur puissance et de leur énergie; car il finit par avouer que les vérités enseignées par lui ne peuvent être le prix d'une conviction raisonnée, qu'il faut croire, sous peine d'ignorer. Il finit par recourir à un certain esprit fantastique (*spiritus fantasticus*), à une intelligence supérieure (*mens superior*), et qui est le privilége d'un petit nombre d'hommes.

---

(1) *De umbris idearum*, conceptus 26. — *Nova et completa ars reminiscendi, prooemium.* — *Summa terminorum metaphysicorum*, etc., dans Fülleborn, Beitrage, XIe partie, p. 8.

C'est le *sens des sens*, c'est la lumière d'en haut, qui illumine non-seulement l'âme du monde, mais celle de l'homme, de son éclat tout spirituel, et à l'aide de laquelle nous nous retraçons, pendant la veille et le sommeil, les objets éloignés (1). C'est proprement ce que Bruno appelle le *sens intérieur*, confondant ici, comme il le fait sans cesse, la faculté de concevoir, ou plutôt l'imagination seule, avec la faculté de connaître.

Aussi, Bruno emprunte-t-il souvent le langage d'un homme éclairé par une inspiration supérieure. Voyez, dans le début de ses huit livres *De innumerabilibus*, à quelles hauteurs il se croit transporté, « après avoir franchi le seuil des portes mystérieuses, délivré des vicissitudes que le temps amène avec lui, supérieur aux siècles, planant avec intrépidité sur l'immensité de l'espace, éclairé par une intelligence sublime qui dissipe tous les nuages de l'erreur ! » Voyez comme il imite sans cesse les éloquentes exhortations de Plotin, invitant l'homme à se dégager des impressions des sens, à s'identifier les *espèces*, à remonter là « où les espèces sont pures, où il n'existe rien d'informe (2) ! » Il a consacré plusieurs dialogues à célébrer la puissance

---

(1) *De imaginum, etc., compositione*, l. 1, c. 3.
(2) *De umbris idearum*, conceptus 13, 17, etc.

de cet enthousiasme dont lui-même était transporté (1).

Il est toutefois à remarquer, et c'est en ceci que le système de Bruno se distingue essentiellement de celui des néoplatoniciens, qu'il ne fait point entrer dans le sien l'intuition immédiate et intellectuelle, ou l'extase, comme un principe direct et fondamental de connaissance; son intelligence supérieure (*mens superior*) n'est qu'une sorte de moyen auxiliaire auquel il s'abstient de recourir dans le cours de ses expositions théoriques. C'est pour lui une prérogative, une sorte de faveur céleste, et non un moyen de démonstration.

Celui des écrits de Bruno qui a obtenu le plus de célébrité, ou plutôt qui a fait le plus de bruit, est le *Spaccio della bestia trionfante;* encore est-ce à son titre qu'il en est redevable; car, pour avoir voulu en juger par le titre, on s'est mépris sur son contenu. On a supposé qu'il renfermait une attaque contre la cour de Rome, lorsqu'il ne contient réellement qu'une allégorie morale dans laquelle est représentée la lutte des vertus contre les vices. On y chercherait, d'ailleurs, inutilement quelques vues sur les principes du devoir ou l'origine des notions morales.

Nous devions quelque attention aux travaux de

(1) *Degli eroici furori*, Paris, 1585, in-8°.

cet homme singulier, aujourd'hui si peu connu en France, quoiqu'il y ait enseigné sa doctrine et publié une portion de ses ouvrages. Ses écrits sont devenus extrêmement rares; ils contiennent les germes informes et confus de plusieurs théories brillantes qui se sont produites le siècle suivant. On a cru y découvrir quelques-unes des vues de Gassendi, de Descartes; on y voit toute l'essence du système coordonné depuis par Spinosa; mais on ne peut y méconnaître aussi l'ébauche de plusieurs des hypothèses les plus importantes de Leibniz, comme sa monadologie, son optimisme, son harmonie préétablie; on y voit mis en œuvre le principe de la raison suffisante; on y rencontre même avec surprise quelques-uns des axiomes qui, reproduits à peu près dans les mêmes termes par des écrivains postérieurs, sont devenus en quelque sorte classiques.

Bruno avait la plus haute idée du mérite de sa philosophie et de l'influence qu'elle devait exercer. Cependant ses succès ne répondirent point à son attente. Il eut partout des auditeurs, des disciples, mais il ne forma point d'école; sa vie errante, les persécutions dont il fut l'objet, y mirent à la fois obstacle. Dans le nombre de ses disciples fut sans doute ce Châteauneuf auquel il a dédié plusieurs de ses écrits. Quel était ce Merlin, auteur d'un poème cité par Bruno? Nous ne le connaissons que par cette citation placée en tête des dialogues sur les *ombres des idées*.

Ce n'est point ici le lieu de faire ressortir les contradictions de cette philosophie et la faiblesse des appuis sur lesquels elle repose. Il suffira de faire observer que Bruno a constamment confondu l'unité de coordination, compatible avec la multiplicité des individus, et l'unité absolue ou identique, qui détruit toute individualité.

Cette heureuse contrée qui portait autrefois le nom de grande Grèce, qui fut, dans l'antiquité, le théâtre de l'illustre école d'Italie, qui, depuis peu, avait produit Telesio, Jordan Bruno, donna le jour, soixante-huit ans après la mort de ce dernier, à Thomas Campanella.

Campanella ne fut guère plus heureux que Bruno. A l'âge de trente ans, il fut accusé à Naples d'un crime d'État, accusation dont on ne connaît pas bien les véritables circonstances, dans laquelle, suivant Scioppius, aurait été comprise aussi l'hétérodoxie de ses opinions, et qui, d'après le même témoignage, aurait été, du moins en partie, bien peu fondée, puisqu'on lui imputait le fameux livre des *Trois imposteurs*, publié longtemps avant lui. Il n'en subit pas moins des tortures aussi violentes que répétées et une captivité de vingt-sept ans. Il dut sa liberté au pape Urbain VIII, et finit paisiblement ses jours en France, en 1639, jouissant d'une pension que lui avait procurée notre illustre Peìresc. C'est pendant le cours de cette longue captivité qu'il composa une partie de ses

écrits, et cette circonstance suffirait pour leur donner quelque intérêt. Comme Jordan Bruno, Thomas Campanella, ennemi déclaré du péripatéticisme des écoles, lui emprunta cependant une portion de son langage en cherchant à le détrôner. Comme Bruno, en se portant pour rénovateur de la science, il préluda à cette réforme par une étude approfondie des philosophes de l'antiquité ; il transporta dans ses systèmes une portion de cet illustre héritage, en le revêtant de nouvelles formes. Comme Bruno, il prit le doute critique pour point de départ; mais, comme son prédécesseur, en concevant l'entreprise la plus vaste et la plus hardie, il ne mesura pas assez la portée de ses forces, il abandonna trop souvent les voies d'une prudente sagesse, pour s'abandonner aux élans d'une imagination exaltée et désordonnée. Comme son infortuné prédécesseur, il crut pouvoir résoudre l'immense problème de l'unité, déterminer les rapports essentiels entre l'*un* et le *multiple*, entre l'infini et le fini, entre le créateur et ses ouvrages; en voulant resserrer ces rapports, il tomba plus ou moins dans le panthéisme, lui associa les illusions du mysticisme, et les superstitions des arts occultes. Cependant le génie de ces deux hommes singuliers différait à beaucoup d'égards. Bruno fut plus impétueux, plus téméraire, plus emporté; Campanella, plus calme, plus patient, plus réservé, s'abstint prudemment de toute

hostilité contre les personnes et les institutions. « Bruno, dit un judicieux historien de la philoso» phie (1), était plus poète, Campanella plus pro» sateur. » Le premier est habituellement obscur, le second est toujours clair. Bruno avait pris pour guides les éléatiques métaphysiciens, les néoplatoniciens, Raymond Lulle et Nicolas de Cusa. Campanella s'était attaché à l'école des éléatiques physiciens, à Platon, à Démocrite, aux stoïciens, à Pline, à Galien; il avait étudié dans le monastère de Cosence, et y avait recueilli les traditions de Telesio. Aussi, quoique Bruno et Campanella tendissent au même but, quoiqu'ils fussent partis à peu près du même point, ils prirent des routes très différentes. Pendant que Bruno cherchait dans la contemplation la source de la lumière et n'employait pour instrument que les formules logiques, Campanella consulta l'expérience et appela l'induction à son secours. Le système de Bruno est plus homogène; mais ses écrits sont plus divers, plus multipliés, plus rapides. Le système de Campanella renferme les plus singulières disparates; mais il se développe avec lenteur, dans toute son étendue, sous une forme pompeuse et en apparence méthodique; un seul de ses ouvrages est une encyclopédie presque entière. Enfin, quoique tous

(1) Tennemann, Hist. de la phil., p. 373.

deux aient animé toute la nature par la présence de l'intelligence, le premier détruit toute individualité, pour confondre tous les êtres dans leur principe ; le second conserve les êtres, pour les subordonner à ce principe, et n'établit que les relations de la concordance et de la ressemblance. Le premier veut fonder l'unité absolue ; le second se contente d'exagérer l'unité de coordination.

Enfin, pour achever ce rapprochement, tous deux sont demeurés longtemps oubliés, et cependant on suppose que tous deux ont beaucoup influé sur les réformateurs du grand siècle, notamment sur Descartes et Leibniz. Il est certain du moins que ces deux derniers philosophes ont reproduit des vues propres à l'un et à l'autre, et que Leibniz les avait consultés tous deux.

Leibniz, il est vrai, paraît avoir trouvé dans Campanella bien moins d'éléments à sa convenance ; il y a même trouvé les doctrines les plus contraires aux siennes sous quelques rapports. Il n'en compare pas moins Campanella à Bacon ; il va jusqu'à déclarer « que Hobbes et Descartes » semblent ramper auprès des deux premiers ; que » Campanella et Bacon, par la grandeur de leurs » pensées, de leurs desseins, de leur destination, » semblent s'élever aux nues, et tenter ce qui est » à peine accessible aux forces humaines (1). »

---

(1) *Miscellanea*, p. 162.

La doctrine de Campanella commence par les procédés de la plus extrême prudence, et cette prudence si inconnue jusqu'alors formerait son meilleur titre de gloire, surtout en présence de l'immense dessein qu'il avait conçu, s'il y était demeuré plus constamment fidèle. Dès ses premières études, Campanella avait été conduit à contempler la nature comme le grand livre dans lequel la divinité a tracé les rudiments de la science humaine. « C'est dans l'ob»servation, dit-il, et non dans le vocabulaire »de Raymond Lulle, qu'il espéra s'instruire. »Il essaya de distribuer en neuf classes toutes »les notions que l'observation peut présenter; »il considéra les définitions comme la conclu»sion, et non comme le principe de la scien»ce (1). »

Campanella était aussi peu satisfait des bases données à la métaphysique par les péripatéticiens que de la constitution et de la forme qu'elle avait reçues dans les écrits de leur chef. Il en conçut une idée plus vaste, à ses yeux plus juste et plus complète; il voulut la fonder d'une manière entièrement neuve, de la seule manière cependant que puisse approuver une raison sévère. « Les apparen»ces sensibles, dit-il, ne suffisent pas pour donner »l'explication des phénomènes de la nature; elles

---

(1) Campanella, *De libris propriis*, p. 173, 174.

» contraignent donc de rechercher un ordre de » causes supérieures aux causes physiques, et » qui seules puissent nous révéler la réalité. Toutes » les sciences ne concernent que des objets parti- » culiers; il doit donc y en avoir une qui em- » brassera les généralités. Les sciences ne sont » que les anneaux épars d'une chaîne; la méta- » physique doit les réunir en démontrant la dépen- » dance et la coordination des êtres. Elle traite de » *tous les êtres, tels qu'ils sont et en tant qu'ils sont* (1); » elle comprend la théorie de la *possibilité*, c'est-à- » dire de l'origine et de la nature essentielle de » l'être. » Campanella cherche en elle ce qu'il appelle les *primalités*, les principes, les causes, les germes, les conditions, les occasions de toute existence (2). Aussi, la psychologie, la pneumatologie entière, la physique générale, la morale, appartiennent-elles à la métaphysique telle qu'il l'a conçue et qu'il cherche à la construire. Elle est proprement l'encyclopédie des principes, elle est l'essence même de la science, puisqu'elle seule peut déterminer la possibilité de tout ordre spécial de connaissances.

Maintenant, de quelle manière Campanella va-t-il procéder en s'engageant dans cette carrière? « Il faudrait savoir, avant tout, si la connaissance

(1) *Metaphysica* Campanellæ, *proœmium*, p. 4.
(2) *Ibid.*, l. II, c. I, art. 1.

» elle-même est possible à l'homme, quelles en sont » la source, la nature, la condition, l'étendue, la » limite, la réalité, la garantie. » Avant d'entreprendre la solution de ce grand problème, Campanella se proposera, sous la forme de doutes, toutes les objections des sceptiques ; il accroîtra encore le nombre de ces objections et leur force. Il n'aura garde surtout de se dissimuler celles qui ont pour objet de montrer que nous connaissons les choses, non telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement telles qu'elles paraissent ; que ces apparences mêmes sont altérées ; que savoir n'est autre chose qu'être affecté ; que l'homme ne peut même se connaître ; que les signes de nos idées sont défectueux (1). En réfléchissant sur ces doutes, il définit d'abord la vérité : il la fait consister *à percevoir les choses telles qu'elles sont.* Il distingue l'erreur de la simple ignorance (2). Il fait remarquer que les sceptiques, en déclarant qu'ils ne savent rien, sont du moins obligés de convenir qu'ils savent en effet qu'ils ignorent. Contestent-ils cette proposition elle-même? Campanella les considère alors comme des hommes qu'il s'agit plutôt de guérir que de convaincre. Il établit ensuite qu'il existe réellement une connaissance ; il en signale le principe fondamental dans ce fait

---

(1) *Metaphysica*, l. I, *dubitatio* 1 à 14.
(2) *Ibid.*, c. II, art. 1.

simple et primordial : « L'homme a la conscience » qu'il existe, qu'il sait, qu'il veut ; » auquel Campanella joint deux autres faits également primitifs : « L'homme est limité dans son existence, son » savoir et sa volonté ; il connaît, il sait, il veut des » objets externes, parce qu'il se connaît, fait et veut » ce qui le concerne (1). »

« Mais, après avoir guéri ceux qui professent une » ignorance universelle, il faut guérir aussi ceux » qui prétendent tout savoir. »

« Nos connaissances dérivent des sens. Dans la » sensation, l'objet est d'abord reçu ; puis il est » senti ; puis sa présence fait naître le plaisir ou » la douleur. La sensation a donc lieu par une mo» dification passive. Tout objet qui la détermine » produit dans l'âme quelque chose de semblable » à lui-même, et nous le connaissons parce que » nous nous assimilons à lui. » Campanella paraît en conclure que l'âme sentante est une âme corporelle ; mais on voit ensuite qu'en lui attribuant certaines qualités matérielles il reconnaît en elle un principe simple, ou du moins il suppose qu'à l'esprit sensitif vient s'unir une intelligence simple, immatérielle, spirituelle, divine, à laquelle il donne, avec les platoniciens, le nom de *mens* (2). « Toute sensation est un tact ; la sen-

---

(1) *Metaphys.*, c. III.
(2) *Ibid.*, c. VIII, art. 1.

» sation est une perception réelle, immédiate.
» Tout ce que nous percevons par ce tact intérieur
» est en nous, nous en lui ; l'action de l'objet est
» la *communication de l'entité* (1). Les cellules
» que les péripatéticiens placent dans le cerveau
» sont une hypothèse chimérique. Les organes
» des sens sont divers, mais une substance uni-
» que leur sert de centre commun. La mémoire
» n'est que la sensation conservée; l'imagination,
» que la sensation représentée; l'entendement,
» que la sensation généralisée par suite des com-
» paraisons (2). » N'est-ce pas ici le germe de la célèbre théorie de Condillac?

On entrevoit déjà que Campanella, dans sa précipitation à admettre certains faits, néglige de les restreindre, en tire ainsi des conséquences trop absolues, et qu'en rencontrant ensuite les faits qui les modifient, il se trouvera amené à se contredire. C'est ce qui lui arrive dès les premiers pas : « La sensation n'est pas une modification,
» mais la perception de cette modification et un
» acte déterminé par elle, un acte *vital* et *co-*
» *gnitif* (3). La science n'est donc pas passive,
» mais active. La sensation ne saisit qu'une par-
» tie de l'objet; la science embrasse sa totalité ;

(1) *Metaphys.*, pars III, l. XIV, c. I.— *Physiologicorum*, c. 16, art. 1.

(2) *Metaphys.*, c. IV, art. 1, 2, 3, 4; c. VI, art. 4, 5, 6.

(3) *Ibid.*, c. V, art. 1.

» elle saisit les rapports de similitude. La sagesse » consiste dans la conformité de la perception » avec la réalité de l'objet. L'esprit ne sent point » dans les organes, mais par les organes; il est *un* » *et le même* (1). Dans la sensation, l'esprit ne per- » cevant les objets que d'une manière partielle, » et percevant surtout comment il est affecté par » eux, ne les perçoit pas tels qu'ils sont en eux- » mêmes. Les sensations que le même objet fait » éprouver aux sujets divers sont diverses comme » eux; de même aussi la perception des objets ob- » scurcit par son mélange la conscience que nous » avons de nous-mêmes. Nous possédons certaines » notions communes auxquelles nous donnons » naturellement notre assentiment; quelques- » unes viennent du dedans et dérivent d'*une fa-* » *culté innée;* les autres viennent du dehors et du » consentement de tous les hommes. Lorsqu'on » descend aux objets particuliers et individuels, » l'incertitude commence dans ce passage de la » connaissance subjective à la connaissance objec- » tive, parce que l'âme est détournée d'elle-même » par les objets, parce que les objets ne se pré- » sentent point distinctement et dans leur ensem- » ble, mais confusément et sous une seule face. » La sagesse fonde les principes des sciences, en » formant un souvenir de plusieurs sensations in-

(1) *Metaphys.*, c. III, art. 3; c. V, art. 2, 3.

» dividuelles et répétées, en tirant l'expérience de » plusieurs souvenirs, en déduisant de l'expé» rience ces propositions universelles qui sont les » fins des sciences inventives, les principes secon» daires des doctrines artificielles : il faut compa» rer ces principes à des arbres, non à des semen» ces (1). » Dans cette investigation, Campanella est sans cesse aux prises avec Aristote, et cette polémique le détourne fréquemment de son but. La confusion qui résulte d'observations justes en elles-mêmes, mais mélangées au hasard, au lieu d'être combinées judicieusement, va se faire sentir de plus en plus à mesure qu'on avancera dans le système.

Pour établir ces maximes fondamentales, Campanella ne se contente pas de la seule autorité de la raison, mais a constamment recours à celle des saints Pères. Il va maintenant répondre aux objections des sceptiques. Il s'établira comme un arbitre entre eux et les dogmatiques ; il fera quelques concessions aux uns et aux autres. « Notre » connaissance est réelle, mais elle n'est que par» tielle et limitée. Nous ne connaissons point les » objets tels qu'ils sont, parce que nous ne les con» naissons que par les sens ; si l'un d'eux se trompe, » le témoignage des autres vient à notre secours ;

(1) *Metaphys.*, c. VIII, art. 1.

» la fonction de la sagesse est de réunir et de com» parer ces témoignages. Si nous ne nous connais» sons point nous-mêmes, la faute en est à ce » corps dans le sein duquel l'âme est exilée ; ce» pendant il y a quelque chose de vrai dans cette » connaissance de soi. D'ailleurs, les sciences s'oc» cupent moins de ce que les choses sont elles» mêmes que de ce qu'elles sont pour nous. Con» venons que notre science est imparfaite, notre » langage imparfait comme elle ; mais déclarons » que celle-là est quelquefois vraie, et celui-ci » quelquefois fidèle (1). »

Campanella distingue deux sortes de démonstration : l'une inductive ou sensitive, l'autre qu'il appelle *intellective ;* l'une qui appartient plus spécialement à l'invention, l'autre à l'enseignement. « Car la science, dit-il, a son origine dans les sens, » et sa consommation dans l'entendement. La se» conde espèce de démonstration est l'instrument » de la raison, de ce principe intellectuel, simple, » immatériel, qui se combine dans l'homme avec » l'âme sensible. Ces deux principes recueillent » également l'expérience par le moyen de nos or» ganes. L'entendement, associé à la faculté sen» sitive, lit au dedans de nous et en déduit les » propositions universelles (2). »

---

(1) *Metaphys.*, c. IX, art. 1 à 12.
(2) *Metaphys.*, l. II, c. X.

« La sagesse, suivant Campanella, appartient » essentiellement à l'homme ; elle est pour lui un » don de l'auteur de la nature, comme la puis- » sance d'être, comme l'amour de l'existence. La » science est acquise accidentellement par la sa- » gesse qui aperçoit les êtres objectifs placés au » dehors. L'être sensible est le premier qui nous » soit offert ; il est connu d'une manière confuse ; » cette notion devient graduellement distincte » jusqu'à ce qu'elle puisse être définie. La sagesse » humaine n'est point créatrice ; elle n'est point » *interne aux choses ;* elle ne peut les connaître *à* » *priori ;* mais comme ces choses agissent sur elle, » elle en conclut qu'elles sont, parce qu'elle sent » extérieurement l'action qu'elles exercent sur » elle-même. Le mot *être* est donc le signe de la » notion première ; il indique l'essence, parce » qu'il indique l'existence. Mais l'existence con- » siste à être dans autrui et hors de la cause. Ce » qui est en soi est véritablement ; il est ce qu'il » y a de plus simple, un, et par conséquent pre- » mier, infini. Son essence ne se distingue point de » son existence ; il n'est pas dans un autre. Le fini, » au contraire, est multiple, composé d'identité » et de diversité. Notre connaissance commence » à l'existence des choses qui sont hors du prin- » cipe et qui, par conséquent, en dépendent, puis- » que tout ce qui n'a pas son principe en lui- » même a sa source hors de lui. Or, ce qui est » produit porte l'image, la ressemblance du

» principe dont il dérive, et la reçoit comme son » essence propre (1). »

C'est de là que part Campanella pour pénétrer dans la mystérieuse essence des êtres. Son système de métaphysique est simple dans ses éléments, immense dans ses développements. Trois primalités constituent l'essence de l'être : la première est la puissance; la deuxième, la connaissance; la troisième, la volonté ou l'amour. Elles résident dans la Divinité comme dans la cause, dans les autres êtres comme dans les effets; et ici on aperçoit d'un coup d'œil comment Campanella est conduit à prêter la vie, l'intelligence et le sentiment à la nature entière, à tous les êtres qu'elle renferme dans son sein. Non-seulement la matière, mais l'espace même, sont par lui dotés de ces trois caractères constitutifs (2).

« L'objet de la puissance est l'*être*, celui de la » connaissance est la vérité, celui de la volonté ou » de l'amour est le bon. A l'être est opposé le *non-* » *être*, dont les trois caractères sont l'impuissance, » l'ignorance et la haine; les degrés du *non-* » *être* sont la diversité, la contrariété, la diffé- » rence, l'individualité. Les êtres produits, par » cela même qu'ils sont produits et limités, sont » un composé d'*être* et de *non-être*, ou de réalité et » de privation. »

---

(1) *Metaphys.*, l. II, c. I, art. 1.
(2) *Ibid.*, l. II, pars II, c. VII.

« Tous les êtres étant doués de puissance, de » connaissance et d'amour, agissent les uns sur » les autres. » Cette hypothèse, qui explique comment les objets externes agissent sur notre âme, explique aussi, suivant Campanella, comment notre âme agit sur eux. « L'action qu'exerce la » cause première descend sur notre monde sub- » lunaire par le ministère des esprits angéliques » et par l'intermédiaire des astres. L'unité n'est » qu'en Dieu seul, car elle confère la perfection; » elle est le tout dans l'infini. Chacune des trois » grandes primalités a son influence qui lui est » propre. La nécessité est l'action de la puissance; » son mélange avec le *non-être* donne la contin- » gence. Le destin est le produit de la connaissance, » l'harmonie celui de l'amour. L'ensemble des » êtres naturels n'est donc pas dans l'unité; il en » découle et s'y rattache. »

Dans ce grand cadre de la métaphysique de Campanella que nous venons d'esquisser, entre, comme nous l'avons annoncé, la logique, quoique Campanella s'attache à prouver qu'elle n'est point une science. Les catégories semblent la lier à la métaphysique proprement dite. Campanella refuse au syllogisme la puissance de servir « à l'in- » vestigation des vérités les plus certaines, parce » que les choses les plus connues sont celles qui se » manifestent aux sens, et que nous ne connais- » sons même que les choses réellement senties. » Il distingue trois sortes de propositions univer-

selles : celles qui naissent des signes de la chose, du temps ou du lieu, c'est-à-dire qui se rapportent à l'essence, à l'accident ou à l'existence (1); il admet les deux modes de démonstrations, l'une synthétique ou de la cause à l'effet, l'autre analytique ou de l'effet à la cause. Il suppose que l'une et l'autre ont à la fois leur fondement commun dans la démonstration sensible. Il accorde cependant à la démonstration synthétique des principes *immédiats*, qui sont *les premiers et les plus notoires* (2). Il n'en reproduit pas moins, mais en cherchant à les rectifier, les principales règles du syllogisme instituées par Aristote. On voit qu'il soupçonne, sans pouvoir en obtenir une vue claire et précise, comment les propositions générales peuvent servir à la transformation des vérités expérimentales. On le voit mieux encore dans un livre assez curieux *sur l'idéation et la distinction des sciences*. Là, il énumère sept modes de connaissance : les sens, qui s'éclairent par la présence des objets; la mémoire, qui s'appuie sur les *lieux* logiques et les catégories; la réminiscence, sur les similitudes et les dissemblances; la foi, qui consiste à sentir par les sens ou l'entendement d'autrui, c'est-à-dire du témoin digne de confiance; la connaissance *discursive*, qui est réglée par

---

(1) *Metaphys.*, l. IV, c. I, art. 3, 6.
(2) *Ibid.*, l. III, c. V, art. 1.

les formes du syllogisme; l'entendement, *qui lit intérieurement et rassemble* ce qui a été apporté du dehors par les notions particulières et préliminaires, genre de connaissance dans lequel la métaphysique est tout entière renfermée. La septième, enfin, est l'imagination qui compose certains types de sa création, et les applique par des déductions régulières; c'est à cette imagination, non sensible, dit Campanella, mais intellectuelle, qu'il appartient *d'idéaliser les sciences* et de présider aux arts (1). Cette dernière vue le conduit à combattre la distinction établie par les scolastiques entre l'être réel et l'être de raison. « L'être » de raison, dit-il, a toujours une sorte de réalité, » un fondement réel; car la raison n'a rien à faire » avec le néant. » Trois procédés sont employés par elle dans cette opération : le premier consiste à concevoir un objet réel d'après un objet réel également; le second, à concevoir, d'après le même point de départ, un objet sans réalité; le troisième, à tirer une application pratique des images que nous nous sommes formées. L'emploi de ces êtres de raison constitue les sciences instrumentales ou organiques. Les mathématiques sont la science organique de la puissance; la logique, celle de la connaissance; les sciences légales, celle de la volonté; la mécanique (qu'il appelle aussi *la magie*), celle de l'action opéra-

(1) *Metaphys.*, pars II, l. V, c. II, art. 3.

tive (1). « Toute connaissance, sensitive, imagina-
» tive, intellective, mémorative, consiste en ce que
» le sujet connaissant est identifié à l'objet con-
» nu (2). »

Les considérations présentées par Campanella sur la connaissance imaginative et les êtres de raison nous préparent à comprendre comment il adopte en partie la théorie *des idées* de Platon. « Les *idées* sont les exemplaires à l'aide desquels » connaissent, et d'après le type desquels agissent » les causes actives, dans les œuvres qu'elles se » proposent. Les inventeurs les puisent en eux-» mêmes; les imitateurs les reçoivent d'autrui. » Elles sont, dans la Divinité, son essence elle-» même qui se prête, suivant divers modes, à la » participation (3). » Ici, Campanella expose et discute les objections d'Aristote contre cette célèbre théorie. Voici ce qu'il conclut de cette discussion : « Il est vrai que nous ne connaissons » rien de particulier, ni d'universel, que par le » moyen de *l'idée*; et comme nous nous identifions » à l'objet compris, il faut que la première cause » tienne des *idées* la plus grande fécondité, que son » essence soit dans les *idées*. L'homme ne peut se » former d'idées; il les reçoit. Dieu se forme des » *idées*, parce qu'il se comprend, ou plutôt il est

(1) *Metaphys.*, pars II, l. V, c. II, art. 4 et 5.
(2) *Ibid.*, c. VIII, art. 2.
(3) *Ibid.*, l. XIII, c. I, art. 1.

» les *idées* elles-mêmes. Aristote s'est donc égaré
» quand il a placé en nous, et non en Dieu, les
» idées objectives, et quand il a refusé aux ouvra-
» ges de la nature le caractère de l'art. *L'idée* de
» Dieu étant la cause des choses, la nôtre n'étant
» que leur effet, Platon a été fondé à établir qu'il
» y a des *idées*, et qu'elles sont la cause de la gé-
» nération et de la science. Sans les *idées*, Dieu
» n'eût pu créer les choses suivant des règles et
» des formes certaines, et ces choses ne pourraient
» s'imprimer dans notre entendement par leurs
» similitudes. Mais Platon erre à son tour quand
» il prétend que les idées comprennent seulement
» les espèces, et non les individus et les acci-
» dents (1). »

« Les choses sont vraies en tant qu'elles sont
» *adéquates* à l'entendement divin duquel elles
» tiennent l'être. Tout est vrai dans la nature;
» la vérité n'est que *l'entité*. Il y a une vérité du
» signe, et une vérité du signifié. La première
» est relative à l'être de raison; la seconde à
» l'être réel (2). » Ici, on reconnaît de nouveau que
Campanella avait aperçu la distinction essentielle de la vérité de fait et de la vérité logique, distinction qu'il a négligé de développer, comme tant d'autres germes utiles semés au hasard dans ses écrits.

---

(1) *Metaphys.*, pars II, l. XIII, c. 1, art. 4.
(2) *Ibid.*, l. VI, c. XV, art. 1, 2.

Campanella va quelquefois jusqu'à emprunter aux mystiques les maximes qui prêtent la plus haute puissance à la contemplation. « L'âme, dit-» il, conçoit les idées universelles et éternelles, » non pas seulement dans les objets particuliers, » mais dans leur source même, c'est-à-dire dans » la notion de la Divinité (1). »

Qu'on ne s'étonne plus maintenant de voir Campanella embrasser en partie les théories des néoplatoniciens, adopter leur distinction fondamentale par laquelle ils assimilent l'intelligence à la lumière, ranger sérieusement l'astrologie, la divination, la magie, au rang des connaissances positives, consacrer une branche de sa métaphysique rationnelle aux attributs et aux facultés des substances angéliques.

Les mêmes vues, les mêmes amalgames, les mêmes contrastes se retrouvent dans ses *questions physiologiques*, dans sa *dialectique*, dans son traité de *sensu rerum*. Ajoutons seulement, dans l'intérêt de sa gloire, qu'il entreprit une apologie de Galilée.

Imitant Aristote, alors même qu'il le combat sans cesse, qu'il aspire à le rectifier, à le surpasser, il a voulu, comme lui, donner des lois à la grammaire, à la rhétorique, à la poétique, à la politique, à la science économique. Aussi, à l'exem-

---

(1) *Metaphys.*, pars III, l. XIV, c. IV, art. 2.

ple des anciens, ses regards se portent-ils souvent sur la coordination des sciences et les rapports qu'elles ont entre elles. Le système qu'il a adopté pour leur classification encyclopédique n'est pas indigne d'attention. L'idée que nous allons en donner complètera et résumera tout ensemble l'esquisse de ses vastes travaux.

« Le mensonge et l'erreur sont le partage de » l'homme. Dieu seul est vrai, et celui qui aspire à » la vérité doit se diriger vers le premier, le seul » maître, vers Dieu. Or, Dieu instruit l'homme » par deux genres de leçons : il déroule à nos yeux, » comme une sorte de livre, le tableau des êtres » qui sont son ouvrage ; il se manifeste par la ré- » vélation religieuse. Les premières s'étendent, se » généralisent, s'appliquent par l'induction ; les » secondes nous découvrent des vérités physiques » ou surnaturelles auxquelles nos sens ne pou- » vaient atteindre, si ce n'est, d'une manière im- » parfaite, à l'aide des causes, des signes ou des » effets : elles se transmettent soit aux sens exté- » rieurs, soit au sens intérieur, soit à l'intelligence » (*mens*) que nous avons reçue de Dieu (1). »

« Le fondement de toute science est l'histoire, » puisque toute science commence. Or, il y a deux » genres d'histoire, l'une divine, l'autre humaine ; » et la seconde, à son tour, se partage en deux

(1) *Metaphys. proœmium.—De Gentilismo non retinendo*, p. 45.

» branches, l'une naturelle, l'autre morale. De là » deux sciences principales : la théologie et la *mi* » *crologie.* » On voit que Campanella avait conçu l'idée de mettre un terme aux controverses nées de la confusion de ces deux ordres de connaissances, en les séparant par des limites fixes et précises. Aussi, combat-il l'opinion accréditée dans son temps, que « ce qui est vrai en philo» sophie peut être faux en théologie. »

« La première branche de la *micrologie*, dit-il, » c'est-à-dire la physiologie, comprend la méde» cine, la géométrie, la cosmographie, l'astronomie » et l'astrologie ; les mathématiques lui servent » d'instrument. La seconde branche, ou la morale, » comprend l'éthique, la politique, l'économique, » et la logique comme instrument. » Ajouterons-nous que Campanella admet la magie comme une classe particulière, et la sous-divise en naturelle, diabolique et angélique (1)?

Dans le chapitre trop incomplet qui termine sa grammaire, Campanella ébauche rapidement quelques principes sur la création d'une langue philosophique.

Campanella était contemporain de Bacon ; il était même né sept ans plus tard et lui survécut treize années ; mais il ne connut point les ouvra-

(1) *Metaphys.*, l. V, c. II, art. 2.

ges de l'illustre chancelier d'Angleterre, et il lui est antérieur dans l'ordre des conceptions philosophiques. Il eut le mérite de sentir souvent ce qui restait à faire, mais le tort de tenter une entreprise au-dessus de ses forces. Il a laissé beaucoup de vérités fécondes, sans tirer parti de leur fécondité. Sa raison et son imagination étaient dans une sorte de lutte violente et continuelle ; la première posait des règles, des limites ; la seconde violait les unes et franchissait les autres.

L'école d'Italie, qui la première avait ressuscité les doctrines de l'antiquité, fut donc la première aussi qui donna le signal du retour à une philosophie indépendante. Ce n'étaient encore que des essais, il est vrai ; ces essais furent peu nombreux ; ils furent surtout peu heureux, parce qu'ils furent mal dirigés. Il est cependant digne de remarque qu'ils renfermaient les germes épars et informes de plusieurs systèmes qui se développèrent plus tard; il convient de remarquer aussi que, dans ces premières tentatives pour l'affranchissement de la science, les novateurs dépassèrent souvent les limites. Ils ne parurent pas même songer qu'il y eût, en effet, des limites.

Cette faute ne fut point celle d'un Allemand dont le nom mérite d'être tiré de l'oubli et d'être rangé parmi ceux des premiers penseurs qui tentèrent de rétablir la philosophie sur de nouvelles bases. Nicolas Taurellus, né en 1547, avait d'abord étudié la théologie à Tubingue ; mais

il se livra ensuite à l'étude de la médecine qu'il exerça à Bâle. Son âme connut le noble sentiment qui seul pouvait rendre à la philosophie une juste indépendance : en lui respirait cet amour de la vérité, qui doit être le premier trait du caractère du sage. Cette bonne foi sincère lui fit comprendre quels étaient alors les premiers besoins, les besoins essentiels de la science. Il secoua avec hardiesse le joug qu'Aristote imposait alors à tous les esprits. Il releva la dignité de la philosophie en rappelant à ceux qui la cultivent que leur devoir est de penser d'après eux-mêmes, qu'ils doivent chercher la science, non dans les livres, mais en eux-mêmes (1). A ces déclarations, qui parurent alors si téméraires, il joignit en même temps une réserve et une prudence inconnues à ceux-là mêmes qui blâmaient sa hardiesse. Il se demanda quels étaient les forces de l'esprit humain, les droits de la raison et l'étendue du domaine assigné à son empire (2). Depuis qu'Aristote était mieux connu, et que, tout en le révérant comme le suprême régulateur de la science humaine, on avait été forcé de s'avouer qu'il n'était pas en accord sur tous les points avec les dogmes de la foi chrétienne, on avait contracté l'usage d'admettre, dans les exercices

(1) *Philosophiæ triumphus*, p. 1, 2, 3.
(2) *De æternitate rerum*, præfatio, p. 2 et 9.

académiques des écoles, que ce qui était philosophiquement vrai pouvait se trouver théologiquement faux, et réciproquement : maxime fort commode, en effet, pour ceux qui disputaient. Taurellus avait trop de droiture pour souscrire à une distinction semblable. Il s'étonna que des théologiens pussent autant se complaire dans des systèmes philosophiques contraires à leur croyance religieuse. A ses yeux, il ne pouvait y avoir qu'une seule vérité. En se répandant, en se déployant dans des régions différentes, elle doit rester fidèle à elle-même. Taurellus partit de ce principe, que la théologie et la philosophie ne peuvent se contredire, et il se proposa de fixer les limites du domaine propre à l'une et à l'autre. Il n'hésita point à proclamer que les vérités théologiques, don de la révélation, doivent d'abord être mises hors de doute et planer au-dessus de toute science humaine. Mais la philosophie peut-elle se constituer légitimement? Quelle est sa source? Si l'autorité préside nécessairement aux matières religieuses, elle n'est qu'un obstacle à la marche de la raison dans les matières philosophiques. « La philosophie est la » connaissance des choses divines et humaines, ac- » quise par la puissance de concevoir innée en nous- » mêmes, et par un enchaînement certain de dé- » ductions. Concevoir le vrai, tendre au bon, sont » les effets propres de l'âme; choisir le mal et » tomber dans l'erreur ne sont pour elle que des

» accidents (1). » Taurellus reproche à Aristote de ne pas avoir assez reconnu la part que l'âme prend, par sa propre activité, à l'acquisition de ses connaissances. Lui-même a jeté sur ce sujet si important quelques regards qui ne manquent point de sagacité ; cependant il n'aperçut point ou il négligea d'indiquer jusqu'où cette coopération de l'activité propre de l'âme s'étend dans l'ordre de ses perceptions. « L'âme humaine, dit-» il, ne saurait jamais être comparée à la toile » d'un peintre, à la table rase d'Aristote, puis-» qu'elle est incorporelle ; elle ne ressemble point » à une cire molle qui reçoit passivement l'em-» preinte des objets. Ce que l'âme peut atteindre » par la pensée devient sa propriété véritable. La » pensée n'est point, comme la sensation, un état » passif; elle est le produit de l'âme, et non une » modification qui l'affecte, comme la douleur » qu'elle éprouve. » Taurellus combat, mais par de faibles raisonnements, le grand et célèbre principe d'Aristote, qu'*il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été dans la sensation* ; ou plutôt l'opinion qu'il oppose à Aristote diffère peu, au fond, de celle de ce philosophe. « L'âme, dit-il, est » elle-même l'origine de toute science, mais en ce » sens qu'en elle est une puissance, une faculté » de comprendre tout ce que Dieu a soumis à sa

(1) *Philosophiæ triumphus*, p. 1, 2, 42.

» connaissance. Les principes et les raisonne-
» ments sont la voie et la méthode par lesquelles
» elle exprime ce qu'elle fait. La science, en ce
» qui constitue sa forme et sa matière, n'est point
» une réminiscence; elle n'appartenait point à
» l'âme avant sa réunion avec le corps; mais la
» science simple, en ce qui concerne sa fin la plus
» absolue, était cachée, ensevelie en nous-mêmes,
» et ne fait que se découvrir au grand jour. Ce-
» pendant c'est à l'aide des images et des induc-
» tions que la science se produit dans l'âme; car
» c'est avec le secours des unes et des autres
» qu'elle considère les choses extérieures; elle lès
» emploie comme des signes qui lui découvrent
» la substance de ces choses. La vue et les autres
» sens nous proposent les individus, qui sont les
» premiers objets de nos connaissances et dont la
» présence excite notre activité individuelle (1).
» L'âme intelligente conçoit de la même manière
» que l'âme sensible voit les objets (2). »

En se proposant de séparer d'une manière précise les deux domaines de la philosophie et de la théologie, Taurellus considère la première comme une préparation à la seconde; il considère aussi celle-là comme devant servir d'instrument à celle-ci. Mais, après avoir conçu un dessein aussi louable, il est bien loin de remplir l'espérance qu'il

(1) *Philosophiæ triumphus*, p. 61, 69.
(2) *Ibid.*, p. 216.

avait fait naître. « La théologie, dit-il, repose » sur la foi, la philosophie sur la science; la pre- » mière invoque l'autorité ; la seconde, les prin- » cipes. La première est une révélation de la vo- » lonté divine ; la seconde est la connaissance de » la puissance et des autres attributs de la divi- » nité. La science n'embrasse que les choses né- » cessaires, éternelles; ce qui dépend d'une vo- » lonté libre ne peut être que révélé. » Bientôt ces limites, que le médecin bâlois s'était flatté d'établir, disparaissent; les deux domaines se confondent; le prétendu triomphe de la philosophie, annoncé avec tant d'éclat, n'est plus qu'une véritable défaite suivie d'une nouvelle captivité. Taurellus le déclare lui-même et s'en applaudit. C'est dans les points de vue de la théologie qu'il se place pour combattre les principes d'Aristote sur la physique générale; c'est pour appuyer les vérités de la foi qu'il construit sa métaphysique; il veut démontrer par le simple raisonnement les mystères eux-mêmes. Il composa un ouvrage tout exprès pour ramener la métaphysique d'Aristote au type de la doctrine chrétienne (1). « La philo- » sophie, dit-il, trouvant l'homme corrompu, » atteint de la dégradation qui est la suite de la » chute du premier homme, ne peut que recon- » naître et proclamer le besoin d'une révélation

(1) *Synopsis Aristotelis metaphysices, etc.*, Hanoviæ, 1596, in-8°.

» immédiate qui répande sur la terre la lumière » divine (1). » Tant de zèle pour les intérêts religieux ne put cependant mettre Taurellus à l'abri des accusations d'hérésie, de socinianisme, et même d'athéisme. L'indépendance d'opinions qu'il professa, l'ardeur et la constance qu'il porta dans la critique des doctrines aristotéliques, excitèrent contre lui un cri général; ses amis eux-mêmes le taxèrent d'imprudence; il fut persécuté.

Plus on examine les diverses entreprises successivement tentées dans le XVI[e] siècle, pour rendre à la philosophie quelque indépendance, moins on s'en trouve satisfait. Ces entreprises ressemblent à une sorte de soulèvement contre la philosophie d'Aristote, plutôt qu'elles ne constituent une véritable réforme. Il était naturel que les esprits doués de quelque énergie, qui avaient le sentiment de la dignité de la raison humaine, s'indignassent en effet de voir la science ainsi asservie à l'autorité d'un seul homme, et qu'ils aspirassent à l'honneur d'affranchir la philosophie. Mais ce n'est point par un examen impartial, par une critique judicieuse et méthodique des doctrines ou des méthodes du Stagyrite, qu'ils essaient d'opérer cette délivrance. Les raisonnements qu'on lui oppose ne sont point empruntés à une saine

(1) *Philosophiæ triumphus*, p. 212, 290.

logique. On veut le décrier, le proscrire, plus qu'on ne se montre habile à le juger. Aussi, les nouveaux systèmes qu'on prétend introduire sont-ils bien inférieurs en solidité, comme en utilité, à cette vieille doctrine aristotélique, si sage, si grande et si bien ordonnée, même au milieu de ses imperfections et de ses lacunes. On n'aperçoit dans ces tentatives aucun but déterminé; on n'y puise rien d'utile pour la direction de l'esprit ou pour l'amélioration des mœurs. Ces premiers réformateurs ressemblent à des esclaves qui ont subitement rompu leurs chaînes, qui courent çà et là au hasard, empressés à jouir de leur liberté, sans savoir encore en faire usage. Il ne subsiste rien aujourd'hui de tant de travaux qui répandirent quelque éclat avant Descartes et Leibniz, si ce n'est des germes qui se sont développés plus tard dans l'un ou l'autre de ces deux derniers philosophes, et si ce n'est aussi les instructions que l'histoire de l'esprit humain peut recueillir de ces exemples.

La première et la plus précieuse de ces instructions est celle qui nous montre, dans l'impuissance même de ces premiers efforts, l'une des conséquences inévitables qu'entraîne un asservissement trop aveugle et trop prolongé à l'autorité, dans ce qui appartient au domaine de la raison. Le véritable génie inventif ne se fait point jour au milieu d'un tel genre d'habitudes; il ne se produit point par des efforts isolés, par des secousses subites et tumultueuses ; il demande un certain

concours, une certaine préparation, une certaine suite dans les essais ; il veut être secondé par une disposition générale des esprits ; il a besoin de trouver la raison humaine déjà en possession de son indépendance, accoutumée à en jouir comme d'un droit naturel, avec paix, sécurité, régularité. On peut comparer les effets de cet asservissement philosophique à ceux de la servitude politique qui, trop souvent, rend ceux sur lesquels elle pèse incapables de recueillir, du moins dans les premiers temps, les bienfaits de la liberté.

Combien d'autres enseignements salutaires n'aurons-nous pas à puiser dans ces écarts des premiers réformateurs ! Ils veulent réformer la science, et ne s'occupent point d'examiner quelles ont pu être les causes réelles des erreurs de ceux qui les ont précédés. Ils veulent apporter le remède, et ne se sont point appliqués à déterminer la nature du mal. Ils veulent créer de nouveau la science, et ils ne se sont demandé ni quelles sont les bases sur lesquelles elle peut reposer, ni quel est le but vers lequel elle doit se diriger, ni quelles sont les limites qui lui sont marquées, ni quelles sont les sanctions qu'elle doit invoquer. Ils veulent renouveler le système de nos connaissances, et ils s'ignorent eux-mêmes ; ils n'ont point interrogé leur propre entendement, étudié la nature, la marche de ses opérations. Ils veulent être créateurs, et ils ont négligé de s'armer des instruments convenables, et ils n'ont pas aperçu qu'il

fallait, avant tout, étudier et perfectionner l'art des méthodes.

Des tentatives aussi mal conçues, aussi désordonnées, ne pouvaient que fortifier encore le despotisme qu'elles prétendaient combattre; elles discréditaient toute innovation; le crédit de l'aristotélisme, loin d'être ébranlé, s'accroissait par ces comparaisons. Ce n'était pas, d'ailleurs, par de simples théories spéculatives, eussent-elles même été plus séduisantes et plus spécieuses, que l'enseignement établi pouvait être ébranlé. Il fallait des armes d'une autre trempe, il fallait des témoignages irrécusables, propres à frapper tous les esprits par leur évidence (B).

NOTE A.

Ginguené suppose (*Hist. litt. d'Italie*, tom. VII, page 530) que ce que Brucker a trouvé de plus étonnant dans Jordan Bruno, c'est que celui-ci ait clairement enseigné le système de Copernic et les conséquences de ce système. Puis il ajoute : « Mais cela n'aurait droit de surprendre qu'en supposant que » Copernic, mort cinquante-sept ans avant Bruno, n'avait » point publié de son vivant ses découvertes, etc. » Cette observation n'est pas exacte; c'est Morhoff, et non Brucker, qui a commis l'erreur relevée par Ginguené; Brucker, au contraire, rectifie l'erreur de Morhoff, et dit expressément que « Bruno » a puisé beaucoup dans la doctrine de Copernic (*Hist. crit. phil.*, tome V, page 32; *v.* aussi les notes au bas de la page).

Bruno, en effet, parle souvent avec éloge des travaux du savant géomètre prussien, notamment dans son traité *De maximo*, l. III, c. IX, p. 327, 329. Copernic mourut en 1543, Bruno en 1600.

NOTE B.

Quelques historiens de la philosophie ont compté l'infortuné Vanini au nombre des auteurs qui ont tenté d'opérer une révolution dans la marche de cette science. Nous ne saurions imiter leur exemple; Vanini est loin d'avoir, à nos yeux, ce caractère; on ne saurait reconnaître même en lui un droit réel au titre de philosophe. Car il ne suffit pas, pour mériter un tel titre, de discourir ou d'écrire sur la philosophie. Rien de plus atroce, sans doute, que l'arrêt porté contre ce malheureux, rien de plus odieux que le langage passionné avec lequel certains auteurs, tels que le P. Garasse, Durand et autres, ont encore poursuivi sa mémoire. Mais la juste indignation que les âmes honnêtes doivent ressentir en présence de telles iniquités ne doit point influer sur l'idée qu'on peut concevoir du mérite des travaux exécutés par celui qui en a été la victime. Ceux des écrits de Vanini qui nous sont connus annoncent un homme qui avait beaucoup lu, qui avait exercé son esprit sur toutes sortes de sujets, qui affectait la singularité; mais ils ne signalent point un penseur, ils annoncent plutôt le désordre des idées que leur originalité. L'un porte pour titre: *Amphitheatrum optimæ Providentiæ, divino magicum, christiano physicum, necnon astrologico catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos*; Lugd., 1615, in-8°. Le second: *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis*, libri IV; Lutet., 1616, in-8°. Tous deux avaient été examinés par des docteurs, imprimés avec approbation et privilége; tous deux étaient dirigés, en apparence du moins, contre l'athéisme; mais dans

l'un et l'autre on peut soupçonner l'intention cachée d'affaiblir plutôt que de faire valoir les fondements sur lesquels reposent les idées religieuses. On suppose que l'opinion secrète de Vanini confondait la Divinité avec la nature, le Créateur avec ses ouvrages. Cependant quelques savants, tels que Morhoff, Barlæus, Dieckmann, ont porté de lui un jugement plus favorable, et le procès fait à ses ouvrages ne peut certainement être considéré encore aujourd'hui comme définitivement jugé au tribunal d'une raison impartiale. On cite aussi de lui quelques autres ouvrages, tels qu'un *Traité de la véritable sagesse*, un autre *De contemnendâ gloriâ*, dans lesquels il faisait, dit-on, l'apologie de la religion, mais qui ne paraissent pas avoir survécu.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

Imprimerie de Cosson, rue du Four-Saint-Germain, 47.


AUCTOR PRETIOSA FACIT


LENOX LIBRARY
AUCTOR PRETIOSA FACIT

